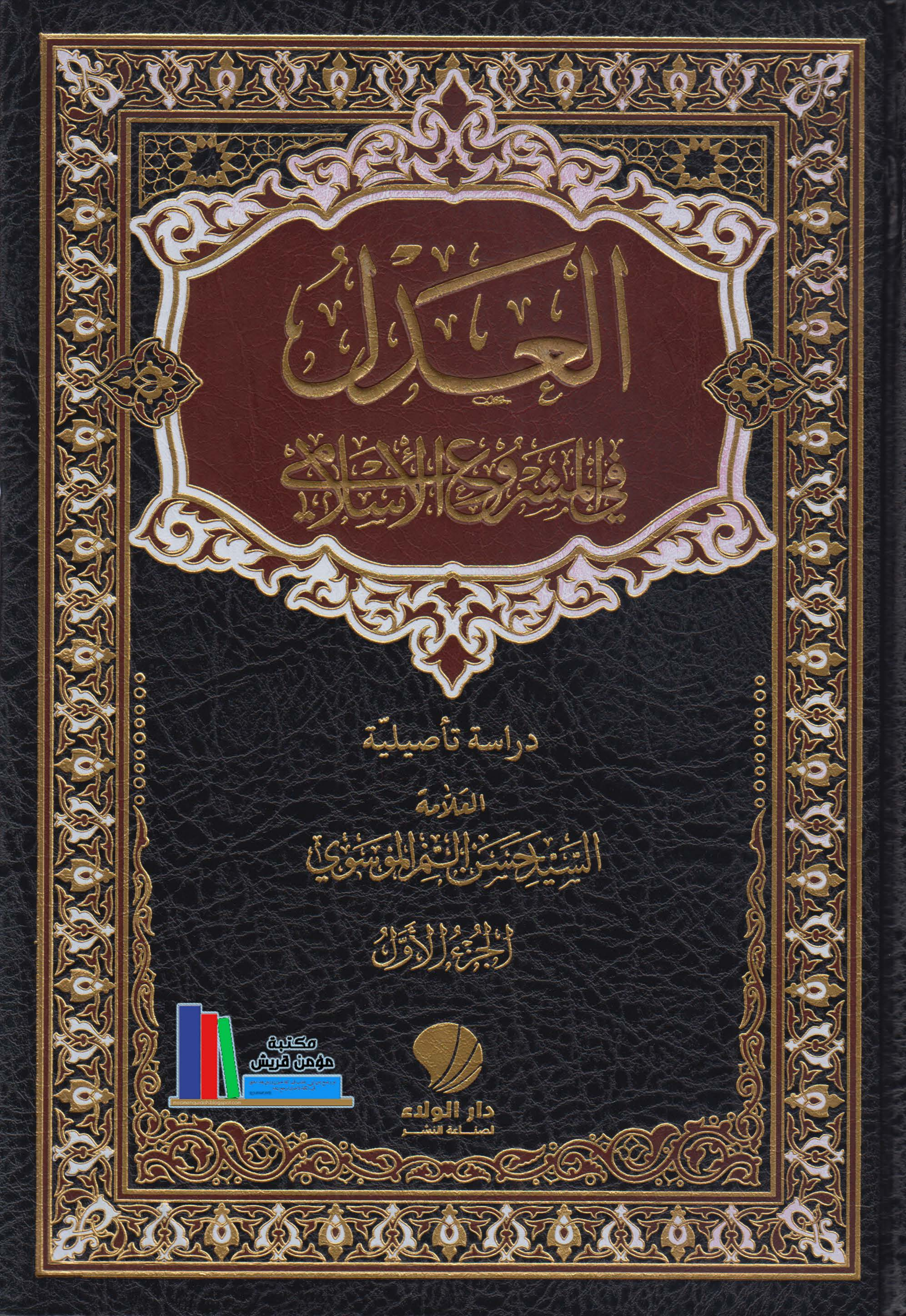
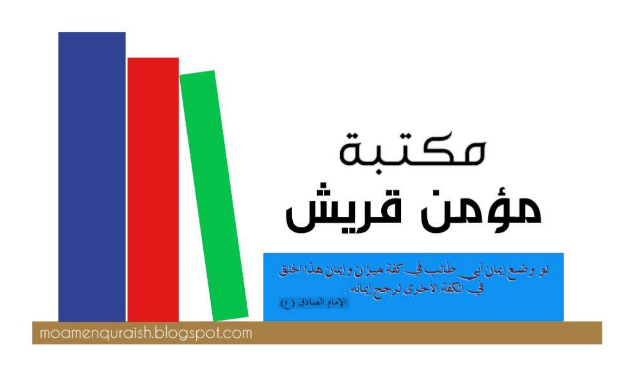


العدل
في المشروع الإسلامي
دراسة تأصيليّة
العلامة
السيد حسن النمر الموسوي
الجزء الأول
دار الولاء
لصناعة النشر

العدل

في المشروع الإسلامي

دراسة تأصيلية





شارع الرويس، الرويس، برج البراجنة، بيروت - لبنان
Mob: 00961 3 689 496 | TeleFax: 00961 1 545 133 | P.O. Box: 307/25
info@daralwalaa.com | daralwalaa@yahoo.com | www.daralwalaa.com

ISBN 978-614-420-253-1

اسم الكتاب: العدل في المشروع الإسلامي.
المؤلف: العلامة السيد حسن النمر الموسوي.
الناشر: دار الولاء لصناعة النشر.
الطبعة: الأولى بيروت-لبنان ١٤٣٧هـ ٢٠١٦م

العدل
في المشروع الإسلامي

دراسة تأصيلية

العلامة
السيد حسن النمر الموسوي

الجزء الأول



دار الولاء
لصناعة النشر


بسم الله الرحمن الرحيم



الإهداء

إلى ...

من ادخره اللّهُ تعالى للإنسانيةِ

إلى العدلِ المنتظَرِ



مقدمة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الحمدُ للّهِ ربِّ العالمينَ، والصلاةُ والسلامُ على سيدِ الخلقِ وأشرفِ الأنبياءِ والمرسلينَ محمدِ بنِ عبدِ اللّهِ وعلى آلِهِ الطيبينَ الطاهرينَ، وبعدُ:

ففي ظلِّ ما يعصف بأمتِنا الإسلاميةِ من أزماتٍ خانقةٍ يتجاذبها - بحدَّةٍ، وشدَّةٍ - طرفانِ اثنانِ:

الأول: مشاريعُ الاستبدادِ السلطويِّ؛ وما يتفرَّع منها - علانيةً، وسرّاً - بتكريسِ واقعِ التخلفِ الشاملِ.

الثاني: مشاريعُ التحررِ الساعيةُ - على اختلافِ أسمائِها، وتعددِ انتماءاتِها - إلى انتزاعِ حقوقِ الأمةِ - جماعاتٍ، وأفراداً - وتحكيمِ العدلِ والمواطنةِ الحقيقيةِ؛ تأسيساً لقاعدةِ التنميةِ الشاملةِ.

في ظلِّ هذا الواقعِ يجب التمييزُ بين صنفَين من المفاهيمِ والقِيمِ:

الصنفُ الأولُ: مفاهيمُ وقيمٌ تشتدُّ الحاجةُ إلى الحديثِ عنها نظريّاً، والسعيِ في تطبيقِها عمليّاً، في زمنٍ ما، أو مكانٍ ما؛ لسببٍ أو آخرَ، وقد تضعفُ الحاجةُ إلى ذلك في مكانٍ ما، أو زمانٍ ما.

الصنفُ الثاني: مفاهيمُ وقيمٌ لا يكاد يكونُ هناك فرقٌ في أهميةِ الحديثِ عنها، والسعيِ في تطبيقِها، بين زمنٍ وآخرَ ومكانٍ وآخرَ.

ومن مفاهيمِ الصنفِ الثاني: العدلُ، والأمنُ، والسلامُ، والتنميةُ، ومفاهيمُ أخرى.

ولا أحسبُ أني أجانبُ الصوابَ إن قلتُ:

إن الركيزةَ الأساسَ بين هذه المفاهيمِ الأربعةِ، أو القِيمِ الأربعِ، هو أولُها؛ أعني (العدل)، الذي يمثِّل الشجرةَ الراسخةَ ذاتِ الثمارِ الطيبةِ. أما المفاهيمُ الثلاثةُ؛ أعني: الأمنَ، والسلامَ، والتنميةَ، فهي بمثابةِ الثمرةِ الطيبةِ لشجرةِ العدلِ الباسقةِ؛ كما سيتبيَّن - بعونِ اللّهِ وتوفيقِهِ - خلالَ البحثِ.

لذلكَ، اخترنا لهذا البحثِ أن يَحمل عنوانَ (**العدلُ في المشروعِ الإسلاميِّ**).

ولن أخوضَ في نظرياتِ العدالةِ، ومشاريعِها، لدى غيرِ المسلمين، وهي كثيرةٌ جدّاً، وموسعةٌ جدّاً، فموضوعُ العدلِ - بطبيعتِهِ - إنسانيٌّ منبسطٌ. وعليهِ، فإن مفهومَ العدلِ عابرٌ للمكانِ والزمانِ، وهو - أيضاً - متجاوِزٌ للمللِ والنحلِ، فمن المنطقيِّ - إذن - أن يُدلي الجميعُ فيه بدلوِهِ؛ كلٌّ حسبَ مشروعِهِ الفكريِّ الذي يتبنَّاه، وينطلقُ منه، ويبني عليه رؤاهُ ومواقفَهُ، ويؤسِّس عليه برامجَه.

ثم إن من الضروريِّ إلفاتَ النظرِ إلى أربعِ ملاحظاتٍ لا تخلو من أهميةٍ:

الأولى: أن بين المشروعِ الإسلاميِّ - في رؤيتِهِ النظريةِ والتأصيليةِ للعدلِ، وبرامجِهِ العمليةِ حولَه - وبين غيرِهِ من مشاريعَ، تبايناتٍ؛ سطحيةً ومحدودةً تارةً، وعميقةً وواسعةً تارةً أخرى.

فمثلاً: لا ينطلق هذا المشروعُ في ما يتعلَّق بالتفكيكِ - الخارجيِّ، والعملانيِّ - بين العدلِ باعتبارِهِ قيمةً في ذاتِهِ، وبين العادلِ باعتبارِهِ مؤمناً بها نظريّاً، ومتصِفاً بها ظاهراً وباطناً، لا ينطلقُ من إمكانيةِ أن تتحققَ العدالةُ على يديْ إنسانٍ جائرٍ، بينما نجد مشاريعَ أخرى قد تكتفي بالقانونِ العادلِ لتحقيقِ العدالةِ !

فلا يُشترط - في تلك المشاريعِ - عدالةُ القاضي على المستوى الشخصيِّ مثلاً، بينما يُشترط ذلك في المشروعِ الإسلاميِّ؛ سوى مَن شذَّ من أتباعِهِ، وسيأتي التنويهُ إلى ذلك في محلِّهِ من هذه الدراسةِ.

أجل، قد نوردُ شيئاً من مقولاتِ المشاريعِ الأخرى؛ في حدودِ ما يخدمُ موضوعَ بحثِنا، وفي النطاقِ المحدَّدِ له.

الثانيةُ: أن هناك قدراً من الضرورةِ فَرَضَ علينا ملاحقةَ بعضِ تشعُّباتِ المسألةِ وجذورِها؛ وإن كانت تبدو - لبعضِ القراءِ - بعيدةً، لكننا وجدنا أن تسليطَ الضوءِ عليها هو من بابِ الضرورةِ حيناً، أو الفائدةِ المهمةِ حيناً آخر، إذا ما أردنا أن نوفي البحثَ حقَّهُ.

ومع ذلك فإن من الواجبِ التنويهَ إلى أن بحثَنا هذا لن يكون مستوعِباً لمسألةِ العدلِ وأطرافِها؛ فإن ذلك يتطلَّب الكثيرَ من الجهدِ، والتوسعَ في البحثِ؛ ليشملَ مسائلَ معقدةً أولاً، ومتشابكةً ثانياً، ومتشعبةً ثالثاً! ولم يُعقد هذا البحثُ لهذا الغرضِ رابعاً.

الثالثةُ: لا يفوتني - هنا - أن أتقدمَ بوافرِ الشكرِ والتقديرِ لإدارةِ منتدى الوحدة الإسلامية؛ على دعوتِها الكريمةِ كاتبَ هذه السطورِ للمشاركةِ في مؤتمرِها الثامنِ؛ الذي عقَدته في العاصمةِ البريطانية (لندن) في شهر يونيو ٢٠١٥م - شعبان ١٤٣٦هـ. وقد كانت دعوتُهم تلك سبباً قريباً في تدوينِ هذا البحثِ.

وكاتبُ هذه السطورِ إن فاتَه الحضورُ الماديُّ، ليَرجو أن لا يكونَ فاتَه الحضورُ المعنويُّ والمشاركةُ؛ عبر وريقاتٍ يمكن احتسابُها - بتواضعٍ شديدٍ - رسالةً مركزةً عن موضوعِ المؤتمرِ، وقد جَعلتُ عنوانَ الرسالةِ (خلاصة عن العدل في المشروع الإسلامي)، ونشرناها - هنا - ضمنَ مجموعةِ ملاحقَ نُشِرت في آخرِ هذا الكتابِ.

الرابعةُ: مهما عملَ الناسُ غيرُ المعصومين من عملٍ فلن يخلو من نقصٍ. لذلك، لا يشكُّ معدُّ هذه الدراسةِ أنها لن تخلو - تماماً - من وجوهٍ من القصورِ والنقصِ، والمأمولُ من القارئِ الكريمِ أن يعذرَ معدَّها فهو لا يدعي الكمالَ في ذاتِهِ وفعلِهِ، وأن يزوِّدَهُ بما يجب استدراكُهُ وتقويمُهُ منها.

وفي خاتمةِ هذه المقدمةِ أسألُ اللّهَ تعالى أن تكونَ هذه الأسطرُ سبباً في تكريسِ العدلِ؛ نظريّاً وتطبيقيّاً، وأن يتقبلَها اللّهُ عزَّ اسمُهُ بقبولٍ حسنٍ؛ إنه وليُّ كلِّ نعمةٍ.

بتاريخ ٣ ربيع الأول ١٤٣٧هـ، الموافق لـ ١٥ ديسمبر ٢٠١٥م.

السيد حسن النمر الموسوي
hasan.alnemer@gmail.com
www.al-nemer.net



شكر وتقدير

لم يكن لهذه الدراسةِ أن ترى النورَ لولا توفرُ عونٍ من اللّهِ تعالى على مدى سبعةِ أشهرٍ كاملةٍ، هي مدةُ إعدادِها من الألفِ إلى الياءِ، فله الحمدُ والشكرُ.

يُضاف إلى ذلك عونٌ إلهيٌّ آخرُ تلطَّف به الحقُّ سبحانَهُ، تمثَّل في أن هذه المدةَ كانت مسبوقةً وملحوقةً، وهي نفسُها مشحونةٌ، بحوادثَ إجراميةٍ إرهابيةٍ أصابت الأمةَ في غير بقعةٍ. وهي حوادثُ تؤكد أهميةَ موضوعِ الدراسةِ، بل كانت داعياً من دواعي تدوينِها.

وإن أنسَ لا أنسى شكرَ اللّهِ تعالى على ما أسداه لي جماعةٌ من عبادِ اللّهِ المخلصِين، وفَّروا لي البيئةَ المناسبةَ وحملوا عني كثيراً من الأعباءِ. وأخصُّ بالذكرِ كلّاً من:

١ - رفيقةِ دربي، ووالدةِ أنجالي، السيدةِ أمَّ مهدي، التي حمَلت أعباءَ المنزلِ بكلِّ ما تعنيهِ الكلمةُ، وتحمَّلت تقصيري في حقِّها وحقِّ المنزلِ والأبناءِ.

٢ - أخي الوفيِّ سماحةِ الشيخِ عباسٍ المازنيِّ، الذي تولَّى حملَ أعباءَ كثيرةٍ، من دونها كانت مدةُ إعدادِ الدراسةِ ستطولُ، وتولَّى أيضاً متابعةَ طباعةِ الكتابِ في جميعِ مراحلِهِ.



تعريف ببحوث الدراسة

اشتملت هذه الدراسةُ على مدخلٍ تمهيديٍّ، تضمَّنَ عدداً من المقدمات، خصَّصنا أولاها لمعنى العدلِ لغةً واصطلاحاً، وثانيتَها وقفنا فيها على أهميةِ البحثِ من حيث السعةِ الوجوديةِ للعدلِ، ومخاطرِ الغيابِ والتغييبِ. وأما ثالثةُ المقدماتِ فقد عرَّفنا فيه منهجَ البحثِ الذي اعتمَدْناه، وذلك بالوقوفِ على منازلَ ثلاثةٍ تناولنا فيها مصادرَ المعرفةِ الإسلاميةِ، ومحوريةَ القرآنِ الكريمِ، والعلاقة بين الحديثِ والفقهِ. وتناولنا في المقدمةِ الرابعةِ خطةَ البحثِ.

ثم انتقلنا إلى دوحاتٍ تمهيديةٍ خصَّصناها للوقوفِ على العلاقةِ بين العدلِ والحقوقِ، فكانت الدوحةُ الأولى لتعريفِ الحقِّ، والثانيةُ للتمييزِ بين الحقِّ والحكمِ، والثالثةُ لتنويعِ الحقوقِ، والرابعةُ لتزاحمِ الحقوقِ وما هي القواعدُ لما يجب اعتماده عند وقوعِهِ. وتناولنا في هذه الدوحةِ أيضاً فلسفةَ تقييدِ الحرياتِ.

ثم انطلقنا في رحلتِنا البحثيةِ إلى المرحلةِ الأولى، التي تناولت (الظلم) بالدراسةِ، باعتبارِهِ الضدَّ الوجوديَّ للعدلِ، فكان المدخلُ إطاراً مفاهيمياً بيَّنَّا في منازلِهِ: استحالةَ الظلمِ في ساحةِ الخالقِ، وحضَّ الناسِ على عدمِ الظلمِ، وتعددَ مراتب الظلمِ، وسقنا نماذجَ من الظلمِ المرفوضِ، من قبيل: الشركِ، والتكذيبِ لآياتِ اللّهِ تعالى، والاستخفافِ بآياتِه، والتمردِ على رسولِهِ، والتكبرِ على الحقِّ، والعدوانِ على النفسِ، والاستكبارِ على الخلقِ. ثم وقفنا على ثمراتِ تجنبِ الظلمِ، ومطلوبيةِ نبذِهِ، ثم سقنا الخطاباتِ الشرعيةَ والظلمَ في القرآنِ الكريمِ والسنةِ.

وأما المرحلةُ الثانيةُ والتي خصَّصناها للموضوعِ الأصليِّ للدراسةِ، وهو (العدل)، فوقفنا في المنزلَينِ الأوَّلَين من منازلها على: مفهومِ العدلِ، وضرورتِهِ، ولمحةٍ تاريخيةٍ عنه، وحضِّ الإسلامِ على العدلِ بصياغاتٍ عديدةٍ.

وخصصنا المنزلَ الثالثَ لمجالاتِ العدلِ فكانت محطتُهُ الأولى لبيانِ العلاقةِ العضويةِ بين العدلِ والحقِّ، والثانيةُ لعرضِ ثلاثِ نماذجَ من الوثائقِ الحقوقيةِ في الإسلامِ وهي وثائقُ حقوقيةٌ إسلاميةٌ، ووقفنا في محطةٍ خاصةٍ على العدلِ باعتبارِهِ وصفاً للخالقِ والمخلوقِ.

وأما المنزلُ الرابعُ فتناولنا في روضاتِهِ الأربعِ تطبيقاتٍ للعدلِ، تناولنا في أولاها منظومةَ الحقوقِ القرآنيةِ وتشعباتِها، وفي ثانيتِها الدوائرَ الحقوقيةَ في وثيقةِ المدينةِ، وفي ثالثتِها الدوائرَ الحقوقيةَ في عهدِ الإمامِ عليٍّ ﷺ، وفي رابعتِها الدوائرَ الحقوقيةَ في رسالةِ الحقوقِ.

ثم انتقلنا إلى المنزلِ الخامسِ، الذي تعرَّفنا فيه على موانعِ العدلِ، ومهَّدنا لذلك بالتعرفِ على واقعِ القصورِ والتقصيرِ في الذاتِ الإنسانيةِ، فوقفنا فيه على الموانعِ الرئيسيةِ من العدلِ من مرجعياتٍ ثقافيةٍ واختلافِ أفهامٍ وأهواءَ، كما تعرَّفنا فيه على الجذورِ الرئيسيةِ للنكوصِ عن العدلِ؛ من الجهلِ، والهوى، والعجزِ، والعداوةِ، والنفعيةِ، والانحطاطِ الروحيِّ بعناوينِها المتعددةِ من: الحسدِ، والكبرِ، والحرصِ.

وخصَّصنا المنزلَ السادسَ للتعرُّفِ على ما يشكِّلُ طريقاً إلى العدلِ، فمهَّدنا له بمقدماتٍ، تناولنا في أولاها الكمالَ باعتباره غايةَ الخِلقةِ والخَلقِ، وفي ثانيتِها قصورَ الإنسانِ، وفي ثالثتِها قابليةَ الإنسانِ للتكاملِ، وفي رابعتِها تنويعَ العدلِ إلى خاصٍّ وعامٍّ. ثم تجولنا في روضاتِها فكانت أولاها لبيانِ الحاجةِ إلى الشريعةِ الكاملةِ وتنقلنا في ظلالِ دوحاتِها بين كمالِ الشريعةِ، وما يعني ذلك من سماتٍ وخصائصَ. وكانت ثانيتُها لبيانِ الحاجةِ إلى القيادةِ العادلةِ، وتوزَّعت دوحاتُها على التعريفِ بلزومِ القيادةِ وجذورِهِ، واتفاقِ الأمةِ على أصلِهِ واختلافِهِم في تفاصيلِهِ.

وانتقلنا بعد ذلك إلى الروضةِ الثالثةِ التي بيَّنَّا فيها ضرورةَ وجودِ المنتمِي العادلِ، وذلك في دوحاتٍ، حملت أولاها عنوانَ أهميةِ المنتمِي للعدلِ، وثانيتها صناعةُ العادلِ،

وقد تعرَّفنا فيه على سماتِ العادلِ والإجراءاتِ اللازمةِ في هذا الصددِ، ودورِ العقلِ والعلمِ والروحِ في ذلك.

وأما المنزلُ السابعُ فخصَّصناه لبيانِ آلياتِ العدلِ، فكان فيه روضةٌ للتربيةِ والتعليمِ، وأخرى للأمرِ بالمعروفِ والنهيِ عن المنكرِ، وثالثةٌ للجهادِ في سبيلِ اللّهِ، ورابعةٌ للقضاءِ الدقيقِ والنزيهِ، وخامسةٌ للسلطةِ التشريعيةِ، وسادسةٌ للسلطةِ التنفيذيةِ العادلةِ. وكان في جميعِ هذه الروضاتِ دوحاتٌ عديدةٌ تناولت ما وجدناه الوقوف عنده ضروريّاً لتبيانِ دورِ كلِّ واحدٍ من هذه الآلياتِ، ووقَفنا على كثيرٍ من وجوهِ الاتفاقِ والاختلافِ بين المذاهبِ الإسلاميةِ التي تتبنَّى المشروعَ الإسلاميَّ خياراً - لا بديلَ عنه - لإقامةِ القسطِ والعدلِ.



مدخلٌ تمهيديٌّ

الإنسانُ خلقُ اللّهِ تعالى، ولا يتيسر لنا معرفةُ المخلوقِ؛ حقَّ المعرفةِ، بعيداً عن معرفةِ الخالقِ. لهذا، فإن الصلةَ بين المعرِفتين وثيقةٌ، بل هي عضويةٌ وعميقةٌ.

ولَمَّا كان اللّهُ تعالى كاملاً في ذاتِهِ، فلا بدَّ أنه كاملٌ في فعلِهِ. والكمالُ في الفعلِ الإلهيِّ يتجلّى في زاوِيتَين:

الأولى ـ الغايةُ

نعني بـ(الغاية): الغرضَ الذي من أجلِه يقعُ الفعلُ.

وهنا يجبُ القولُ إن من كمالِ اللّهِ تعالى؛ باعتبارِ الغايةِ، أنه لا يعبثُ.

وقد كثُرت الأدلةُ الشرعيةُ للتأكيدِ على هذه الحقيقةِ. ومنها:

- قولُ اللّهِ تعالى ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى﴾[1].
- قولُهُ تعالى ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴿١١٥﴾ فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلْمَلِكُ ٱلْحَقُّ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْكَرِيمِ﴾[2].
- قولُهُ تعالى ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ ﴿٥٧﴾ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ ﴿٥٨﴾ فَإِنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ ذَنُوبًا مِّثْلَ ذَنُوبِ أَصْحَٰبِهِمْ فَلَا يَسْتَعْجِلُونِ﴾[3].

---

(١) سورة القيامة، الآية ٣٦.

(٢) سورة المؤمنون، الآيتان ١١٥، ١١٦.

(٣) سورة الذاريات، الآيات ٥٦ ـ ٥٩.

الثانية ـ الفعل

نعني بـ(الفعل): ما يصدر عن الحقِّ تعالى من خلقٍ وفيضٍ. وهنا ـ أيضاً ـ يلزم أن يكونَ فعلُهُ ـ كلُّه ـ حسناً؛ ودون ذلك لن يكون الحقُّ سبحانَهُ كاملاً.

ويدلُّ على ذلكَ عددٌ من الآياتِ، منها:

- قولُ اللّهِ تعالى؛ عن الحسنِ في عموم فعلِهِ وخالقيتِهِ، ﴿... عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ ٱلْعَزِيزُ ٱلرَّحِيمُ ۝٦ ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ...﴾[1].
- قولُهُ تعالى؛ عن الحسنِ في خصوصِ السماواتِ والأرضِ وما فيهما، ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْغَفُورُ ۝٢ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا ۖ مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ ۖ فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ﴾[2].
- قولُهُ تعالى؛ عن الحسنِ في خصوصِ خلقِهِ لهذا الإنسانِ، ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ ۝١٢ ثُمَّ جَعَلْنَٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ۝١٣ ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ ۚ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ ﴾[3]. والمقصودُ من الإحسانِ هنا ـ واللّهُ العالمُ ـ هو الإتقانُ والإحكامُ بما يتناسب والغايةَ من الخِلقةِ، وليس خصوصَ جمالِ الهيئةِ والصورةِ. فإن في بعضِ ما خلقَ اللّهُ تعالى ما لا يراه الناسُ خلقاً جميلاً في صورتِهِ؛ كالقردِ والغوريلا. لكن خَلقَهما حسَنٌ؛ أي إنه متقَنٌ ومحكمٌ، في ما خَلَقَهما اللّهُ تعالى من أجلِهِ.

وقد تسألُ، وتقولُ: إذا كان فعلُ اللّه تعالى كلُّه حَسناً؛ وهو كذلك، فلماذا يصدرُ من الإنسانِ؛ وهو من فعلِ اللّهِ، الفعلُ القبيحُ؟!

ونقول في الجوابِ: إن حُسنَ الخَلقِ ـ هنا ـ إنما هو من زاويةِ فاعليةِ اللّهِ تعالى، أما من زاويةِ تصرفِ الإنسانِ فقد تُركَ لهذا المخلوقِ الاختيارُ بين:

١ ـ أن يكونَ محسِناً؛ مع حضِّه على أن يكونَ كذلك. فقال تعالى ﴿... وَأَحْسِنُوٓا۟ إِنَّ

(١) سورة السجدة، الآيتان ٦، ٧.

(٢) سورة الملك، الآيتان ٢، ٣.

(٣) سورة المؤمنون، الآيات ١٢ ـ ١٤.

ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴾[1]. وقال تعالى ﴿وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا ۖ وَأَحْسِن كَمَآ أَحْسَنَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ... ﴾[2].

٢ـ أن يكونَ مسيئاً؛ مع تحذيرِهِ من عواقبِ ذلك. فقال تعالى ﴿ ... وَلَا تَعْتَدُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ﴾[3]. وقال تعالى ﴿ ... وَلَا تَبْغِ ٱلْفَسَادَ فِى ٱلْأَرْضِ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴾[4].

ومن المفيدِ ـ هنا ـ التأكيدُ على أمورٍ:

الأمرُ الأولُ: أن اللّهَ تعالى خلق الإنسانَ وزوَّده بقوى كثيرةٍ؛ جوارحيةٍ وجوانحيةٍ، تُعِينه على إدارةِ شؤونِهِ الماديةِ والمعنويةِ، الضروريِّ منها والكماليِّ. سواء في ذلك ما تعلَّق منها بالحاضرِ، أو ما تعلَّق بالمستقبلِ.

الأمرُ الثاني: أن اللّهَ سبحانَهُ نبَّه الناسَ وعرَّفهم حقائقَ يفقهها كلُّ عاقلٍ؛ وهي:

أ ـ أن في هذا العالمِ حقّاً وباطلاً.

ب ـ أن كلّاً من الحقِّ والباطلِ قد يكونان ظاهِرَين، وقد يكونان خفيَّين.

جـ ـ أن معرفتَهما ـ عبرَ الأدواتِ: الفطريةِ، والتعليميةِ، والإيمانيةِ ـ متاحةٌ.

د ـ أن مَن ميَّز بينهما من الناسِ، وسار في حياتِهِ كلِّها قاصداً الحقَّ، فارّاً من الباطلِ، فهو إلى خيرٍ ومن أهلِ الخيرِ، ومَن خالفَ في ذلك فهو في شرٍّ ومن أهلِ الشرِّ.

وقد جاء في الحكمةِ الإلهيةِ، والنبويةِ، والإماميةِ، نصوصٌ كثيرةٌ تؤكدُ ذلك. منها:

١ ـ قولُهُ تعالى ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَـٰهًا ءَاخَرَ ۘ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ ۚ لَهُ ٱلْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[5].

٢ ـ قولُهُ تعالى ﴿ وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا ۖ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ ... ﴾[6].

---

(١) سورة البقرة، الآية ١٩٥.

(٢) سورة القصص، الآية ٧٧.

(٣) سورة البقرة، الآية ١٩٠.

(٤) سورة القصص، الآية ٧٧.

(٥) سورة القصص، الآية ٨٨.

(٦) سورة البقرة، الآية ١٤٨.

٣ - ما رُوي عن النبيِّ ﷺ أنه قال - في حديثٍ - «**شرٌّ من الشرِّ فاعلُهُ**»[١].

٤ - ما روي عن الإمامِ الصادقِ عليه السلام أنه قال - في حديثٍ - «**خيرٌ من الخيرِ فاعلُهُ**»[٢].

الأمرُ الثالثُ: أن العقلاءَ يختلفون على أمورٍ؛ اختلافاً شديداً حيناً، ويسيراً حيناً آخرَ، كما أنهم يتفقون على أمورٍ، بشدةٍ تارةً وبيسرٍ تارةً أخرى.

ومما يتفق عليه العقلاءُ هو قضيةُ (العدلُ حسَنٌ)؛ أي إنه قيمةٌ إيجابيةٌ[٣]. وبعبارةٍ أخرى (العدلُ فضيلةٌ). وفي مقابلِها (الظلمُ قبيحٌ)؛ أي إنه قيمةٌ سلبيةٌ. وبعبارةٍ أخرى (الظلمُ رذيلةٌ)[٤].

ويتفق العقلاءُ - أيضاً - على أن فعلَ العدلِ، وتركَ الظلم، أمرانِ لازمانِ؛ مع مراعاةِ العدلِ مراتبِ العدلِ والظلمِ، ومراتبِ لزومِ الفعلِ والتركِ. وقد قيل «لكلِّ أمةٍ ملكٌ يَحمي من الظلمِ، وبذلك قوامُ العالمِ»[٥].

ولسنا - هنا - بصددِ الحديثِ عن منشأِ هذا الاتفاقِ وجذورِهِ، فلذلك مجالٌ آخرُ، تكفَّلته علومٌ عديدةٌ؛ كالفلسفةِ، والمنطقِ، ونظريةِ المعرفةِ، وفلسفةِ الأخلاقِ، وأصولِ الفقهِ ... كلٌّ بما يتناسب وموضوعَهُ، وأدواتِهُ، وغايتَهُ.

---

(١) رواه ابن شعبة الحراني (ق ٤هـ)، في تحف العقول، ص ٥٧.

(٢) الطوسي، الشيخ أبو جعفر (ت ٤٦٠هـ)، الأمالي، المجلس ٨، ص ٢٢٣، وفي المجلس ٢٦، ص ٥٩٦، أنه عن الإمام الباقر عليه السلام؛ إذ فيه «سمعت أبا جعفر محمد بن علي».
وعنه: وسائل الشيعة، ج١٦، ص ٢٩٢، الحديث (٢١٥٧٨).

(٣) هذه القضيةُ تُعرَف في علم المنطق بـ(المشهورات).
وعرَّفها الفارابي بقوله «والمشهوراتُ هي الآراءُ الذائعةُ عند جميع الناسِ أو عند أكثرِهم، أو عند علمائِهم وعقلائِهم، أو عند أكثرِ هؤلاءِ، من غيرِ أن يخالفَهم فيها غيرُهم ولا واحدٌ منهم، مثل أن برَّ الوالدين واجبٌ، وشكرَ المنعم حسنٌ، وكفرَه قبيحٌ.
أو المشهورُ عند أهلِ كلِّ صناعةٍ، أو عند المشهورين بالحذَقِ منهم، مثل المشهورِ عند الأطباءِ أو الحذَّاق منهم» [المنطقيات للفارابي، ج ١، ص ١٩].
وقال الآمدي «وهي القضايا التي أوجب التصديقَ بها اتفاقُ الجمِّ الغفيرِ، والعددِ الكثيرِ، عليها؛ كالحكمِ بأن العدلَ حسنٌ لذاتِهِ، والجورَ قبيحٌ لذاتِهِ» [أبكار الأفكار في أصول الدين، ج ١، ص ١٩٦].

(٤) قال الملا هادي السبزواري «... فاعلم أن الحقَّ هو عقليةُ الحسنِ والقبحِ؛ للعلم الضروريِّ باستحقاقِ المدح على العدلِ والإحسانِ، والذمِّ على الظلم والعدوانِ. وهذا العلمُ حاصلٌ لكلِّ عاقلٍ وإن لم يتديَّن بدينٍ. ولهذا، يَحكم به منكرُ الشرائعِ كالبراهمةِ» [عنه: الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ٨٣، الهامش].

(٥) الغزالي، أبو حامد (ت ٥٠٥هـ)، رسالة معراج السالكين، المعراج السابع، ضمن مجموعة رسائل الامام الغزالي، ص ٩٠.

لكنَّ هؤلاءَ العقلاءَ بقدرِ اتفاقِهم على هذا المبدأِ، أو هذين المبدأينِ، فقد اختلفوا - نظرياً من جهةٍ، وتطبيقياً من جهةٍ أخرى - وتوزعت مذاهبُهم إلى مسالكَ متضادةٍ بالمقدارِ الذي يكاد يشوِّه نضارةَ اتفاقِهم الأولِ.

فقد تباينت أنظارُهم في تحديدِ التفاصيلِ، والأدواتِ والآلياتِ، وفي القائمين على التطبيقِ - كعناوينَ، وأشخاصٍ -، وفي الغاياتِ المنشودةِ.

ولَما كان هذا البحثُ وجيزاً فلن نخوضَ في تفصيلِ ذلك الاختلافِ، وسندعُه لأهلِهِ، ونكِلُه إلى مظانِّهِ. وإنما سنقتصرُ على قراءةٍ تأصيليةٍ عن (**العدل في المشروعِ الإسلاميِّ**)، يغلب عليها طابعُ التعريفِ والتوجيهِ؛ بما يستفيد منها العمومُ؛ كلٌّ حسبَ حاجتِهِ، واهتمامِهِ، وهمَّتِهِ.

***

وابتداءً يجب علينا التمهيدُ لبحثِنا هذا ببيانِ بعضِ المقدماتِ:

المقدمة الأولى: معنى العدل

من أجلِ أن نتعرفَ على العدلِ؛ باعتبارِهِ قيمةً، لا نجد مناصاً من التأكيدِ على أن مفردةَ (العدل) مصطلحٌ رائجٌ في عددٍ من العلومِ[١].

وتُستعمَل هذه المفردةُ وما يُشتَق منها - في اللغةِ العربيةِ - في عددٍ من المواردِ، وبمعانٍ تلتقي في جهاتٍ، وتختلفُ في جهاتٍ أُخَرَ:

١ - قد يُطلق (العدل) وصفاً للّهِ تعالى؛ فيُقال (اللّهُ عَدلٌ) بمعنى العادلِ[٢].

٢ - قد يُطلق وصفاً للإنسانِ؛ فيُقال (رجلٌ عدلٌ)، و (امرأةٌ عدلٌ)، في معنى عادل وعادلة[٣] مبالغةً في اتصافِهِ بالعدالةِ.

٣ - قد يُطلَق ويُراد به الصفةُ نفسُها؛ فيصار إلى تعريفِها بأنها (حالة)، أو (كيفية)، أو (هيئة)، ونحو ذلك.

فلابدَّ إذن من الوقوفِ - ولو إجمالاً - على مدلولِ مفردةِ (العدل) لغةً واصطلاحاً، مقتصِرين في ذلك على ما يخدمُ غرضَنا في هذا البحثِ؛ دون ملاحقةٍ لِما لا دخلَ له في ذلك.

علماً أنه سيكون لنا جولةٌ أخرى تحت عنوانِ (مفهوم العدل) في بدايةِ المرحلةِ الثانيةِ من هذا البحثِ، فانتظر.

وسنقف - هنا - على ما يعنِينا من ذلك في محطتين:

المحطة الأولى: المدلول اللغوي

قد يُقال بأن (العدل) أو (العدالة) - على مستوى المدلولِ هو من المفاهيمِ الواضحةِ

---

(١) قال الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ):
«العدلُ - عند المتكلمين -: العلومُ المتعلِّقةُ بتنزيهِ اللّهِ تعالى؛ من فعلِ القبيحِ، وعن الإخلالِ بالواجبِ.
وعند الفقهاء: [من هو] من أهلِ القبولِ شهادتُهُ، أو روايتُهُ عن النبيِّ ﷺ، أو القائمُ مقامَه على الإطلاقِ في نيلِ ذلك منه» [الحدود والحقائق، ضمن رسائل الشريف المرتضى، ج ٢، ص ٢٧٨].

(٢) ورد عن الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام أنه قال - في حديث - «... **اللّهُ عدلٌ كريمٌ ليس الجورُ من شأنِهِ** ...» [قرب الإسناد للحميري، وعنه: وسائل الشيعة، ج ١، ص ٥٥، الحديث ١١٣].
وعن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام أنه قال - في حديثٍ طويلٍ - «... **لأن اللّهَ عدلٌ لا يجور**» [تحف العقول، ومن كلامه عليه السلام مع الرشيد، ص ٤٠٧. وعنه: وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٠٣، الحديث (٣٣٣٢٩)].

(٣) ابن السكيت، كتاب الألفاظ، الباب ٦٥ - أسماء القمر وصفته، ص ٢٩٣.

عند العارِفِين باللغةِ العربيةِ؛ حتى أننا نجد بعضَ اللغويين لم يَزد في تعريفِهِ بأزيدَ من قولِهِ إنه (خلاف الجور)[1]، وعند آخرَ أنه (نقيض الجور)[2]، وعند ثالثٍ أنه (ضد الجور)[3].

ومع ذلك فقد بذل اللغويون جهداً في تسليطِ الضوءِ عليه في أصلِ وضعِهِ؛ بما يُجلِّي الإبهامَ عنه إن كان. ولنذكر نماذجَ من أقوالِهِم في ذلك:

النموذجُ الأولُ:

قال ابنُ فارسٍ (ت ٣٩٥هـ) «(عدل) العين والدال واللام أصلانِ صحيحانِ، لكنَّهما متقابلانِ كالمتضادينِ؛ أحدُهما يدلُّ على استواءٍ، والآخرُ يدلُّ على اعوجاجٍ.

فالأولُ: العدلُ - من الناسِ - المرضيُّ، المستوي الطريقة. يقال: هذا عدلٌ، وهما عدلٌ.

قال الشاعرُ زهيرٌ ابنُ أبي سلمى:

متى يشتجرْ قومٌ يقُل[4] سَرَواتُهم ... هُمُ بيننا فهمْ رضا وهمُ عَدلُ

وتقول: هما عدلان أيضاً، وهم عدول، وإن فلاناً لعدلٌ بيِّن العدلِ والعُدولةِ. والعَدلُ: الحكمُ بالاستواءِ. ويُقال للشيءِ يساوي الشيءَ: هو عِدلُهُ. وعدلت بفلانٍ فلاناً، وهو يعادلُهُ. والمشرِكُ يعدل بربِّهِ - تعالى عن قولِهم علوّاً كبيراً - كأنه يسوِّي به غيرَهُ.

[إلى أن قال] «العدلُ نقيضُ الجورِ»[5].

وقال في كتابِه الآخرَ (مجمل اللغة)؛ ضمنَ بيانِهِ لمدلولاتِ مادةِ (عدل) «وعدَّلت الشيءَ فاعتدلَ، أي: قوَّمتُه فاستقامَ. وأيامٌ معتدِلاتٌ: طيباتٌ»[6].

---

(١) الجوهري، إسماعيل بن حماد (ت ٣٩٣هـ)، الصحاح، مادة (عدل).
وكذلك نجد ذلك في مجمل اللغة لابن فارس.

(٢) ابن فارس، أحمد (ت ٣٩٥هـ)، مقاييس اللغة، مادة (عدل).

(٣) ابن سيده، علي بن إسماعيل (ت ٤٥٨هـ)، المحكم والمحيط الأعظم، مادة (عدل).
ومثله الفيروز آبادي في القاموس، مادة (عدل)؛ والتهانوي في دستور العلماء، ج ٢، ص ٢٢١.

(٤) **أقول**: في بعض المصادر (نقل).

(٥) ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، مادة (عدل).

(٦) ابن فارس، أحمد، مجمل اللغة، مادة (عدل).

فالمادةُ - باشتقاقاتِها المختلفةِ - تفيد: الاستواءَ، والمساواةَ، والاستقامةَ، والحسنَ في الطقسِ وبشكلٍ عامٍّ.

النموذجُ الثاني:

قال الراغبُ الإصفهانيُّ (ت ٥٠٢هـ) «العدالةُ والمعادلة: لفظٌ يقتضي معنى المساواةِ. ويُستعمل باعتبارِ المضايفةِ، والعَدلُ والعِدلُ يتقاربانِ، لكنَّ العَدلَ يُستعمل في ما يُدرَك بالبصيرةِ؛ كالأحكامِ، وعلى ذلكَ قوله ﴿... أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا﴾ [المائدة/ ٩٥]، والعِدلُ والعَدِيلُ في ما يُدرَك بالحاسةِ؛ كالموزوناتِ، والمعدوداتِ، والمكيلاتِ، **فالعَدلُ هو التقسيطُ على سواءٍ**. وعلى هذا رُوي «**بالعَدل قامت السماواتُ والأرضُ**»؛ تنبيهاً أنه لو كان ركنٌ من الأركانِ الأربعةِ في العالمِ زائداً على الآخرَ، أو ناقصاً عنه، على مقتضى الحكمةِ، لم يكن العالمُ منتظِماً»(١).

ثم أضاف الراغبُ - بعد ذلك مباشرةً - قولَهُ:

«والعَدلُ ضربان:

١ - مطلقٌ؛ يقتضي العقلُ حسنَه، ولا يكون في شيءٍ من الأزمنةِ منسوخاً، ولا يُوصَف بالاعتداءِ بوجهٍ. نحو: الإحسانِ إلى مَن أحسنَ إليك، وكفِّ الأذيَّة عمَّن كفَّ أذاه عنك.

٢ - وعَدلٌ؛ يُعرَف كونه عَدلاً بالشرعِ، ويمكن أن يكونَ منسوخاً في بعضِ الأزمنةِ؛ كالقصاصِ، وأروشِ الجناياتِ، وأصلِ مالِ المرتدِّ. ولذلكَ، قال ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ﴾ [البقرة/ ١٩٤]، وقال ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [الشورى/ ٤٠]، فسمّي اعتداءً وسيئةً، وهذا النحوُ هو المعنيُّ بقولِهِ ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ﴾ [النحل/ ٩٠]، فإن العَدلَ هو المساواةُ في المكافأةِ إن خيراً فخيرٌ، وإن شرّاً فشرٌّ. والإحسانُ أن يُقابَل الخيرُ بأكثرَ منه، والشرُّ بأقلَّ منه»(٢).

---

(١) الراغب الإصفهاني، الحسين بن محمد (ت ٥٠٢هـ)، مفردات غريب ألفاظ القرآن، مادة (عدل).

(٢) المصدر نفسه. والترقيم منا، وليس في الأصل.

النموذجُ الثالثُ:

قال الفيوميُّ (ت ٧٧٠هـ) «... العدلُ: القصدُ في الأمورِ. وهو خلافُ الجورِ»[١].

النموذج الرابع:

قال الفيروزُ آباديُّ (ت ٨١٧هـ) «العدلُ: ضدُّ الجورِ، وما قام في النفوسِ أنه مستقيمٌ»[٢].

المحطة الثانية: التعريفات الاصطلاحية

مصطلحُ (العدل) كثيرُ الاستعمالِ في عددٍ من العلومِ. وقد عرَّفها خبراءُ كلِّ علمٍ منها بما يتناسبُ وموضوعاتِ علومِهِم أو غاياتِها.

ولنسُق عدداً من تلك التعريفاتِ في ما يلي:

١ ـ العدلُ هو «الأمرُ المتوسطُ بين الإفراطِ والتفريطِ»[٣].

ولا يفوتنا التنبيهُ إلى أن العدلَ قد يُعبَّر عنه بمفردةٍ أخرى هي (القسط). غيرَ أن ثمةَ فرقاً بينهما ـ أفاده بعضُ اللغويين ـ وحاصلُهُ: أن (القسط) يُطلق على خصوصِ ما كان بيِّناً وظاهراً من العدلِ، أما (العدل) فيُطلَق على ما كان ظاهراً وخفيّاً[٤].

٢ ـ في محاولة أخرى عُرِّف العدلُ بأن صاحبَه هو مَن «يعطي ما عليه، ويأخذ ما له»[٥].

٣ ـ توقف مؤلفُ كتاب (المعجم الفلسفي) عند محطاتٍ عديدةٍ تناول فيها العدالةَ بالشرحِ والتفسيرِ. ونلخِّص ما قاله في ما يلي:

«العدالةُ في الفرنسية (ecitsuj)، في الإنكليزية (ecitsuj)، في اللاتينية (aititsuj)»، ثم ذكر أن العدالةَ ـ في اللغة ـ الاستقامةُ، وفي الشريعةِ الاستقامةُ على طريقِ الحقِّ، والبعدُ عما هو محظورٌ، ورجحانُ العقلِ على الهوى. وفي اصطلاحِ الفقهاءِ اجتنابُ

(١) الفيومي، أحمد بن محمد (ت ٧٧٠هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، مادة (عدل).

(٢) الفيروز آبادي، مجد الدين (ت ٨١٧هـ)، القاموس المحيط، مادة (عدل).

(٣) المناوي، عبد الرؤوف (ت ١٠٣١هـ)، التوقيف على مهمات التعاريف، ص ٢٣٧.

(٤) العسكري، أبو هلال (ت ٣٩٥هـ)، الفروق اللغوية، ج ١، ص ٢٣٤ ـ (الفرق بين العدل والقسط).

(٥) الحنفي، أبو البقاء (ت ١٠٩٤هـ)، الكليات، ص ٦٤٠، فصل العين، مادة (عدل).

الكبائرِ، وعدمُ الإصرارِ على الصغائرِ، واستعمالُ الصدقِ واجتنابُ الكذبِ، وملازمةُ التقوى، والبعدُ عن الأفعالِ الخسيسةِ».

ثم أضاف قولَهُ «والعدالةُ عند الفلاسفةِ هي المبدأُ المثاليُّ، أو الطبيعيُّ، أو الوضعيُّ الذي يحددُ معنى الحقِّ، ويوجبُ احترامَه وتطبيقَه.

فإذا كانت العدالةُ متعلقةً بالشيءِ المطابقِ للحقِّ دلَّت على المساواةِ والاستقامةِ، وإذا كانت متعلقةً بالفاعلِ دلَّت على إحدى الفضائلِ الأصليةِ، وهي الحكمةُ، والشجاعةُ والعفةُ، والعدالةُ».

وبعد ذلك سعى إلى التمييزِ بين إطلاقاتِ (العدالة) عند مستعمِلِيها، والزوايا التي يجبُ النظرُ إليها من خلالِها، فقال:

«... للعدالةِ باعتبارِها فضيلةً جانبان: أحدُهما فرديٌّ، والآخرُ اجتماعيٌّ.

فإذا نظرتَ إليها من جانبِها الفرديِّ دلَّت على هيئةٍ راسخةٍ في النفسِ تصدر عنها الأفعالُ المطابقةُ للحقِّ. وجوهرُها الاعتدالُ، والتوازنُ، والامتناعُ عن القبيحِ، والبعدُ عن الإخلالِ بالواجبِ.

وإذا نظرتَ إليها من جانبِها الاجتماعيِّ دلَّت على احترامِ حقوقِ الآخرين، وعلى إعطاءِ كلِّ ذي حقٍّ حقَّهُ»[١].

المحطة الثالثة: المراد من الـ(القيمة)

قد يمر عليك في ثنايا البحث تعبيرُ (قيمة العدلِ). لذلكَ، يلزمنا التعرفُ على المقصودِ من مفردةِ (قيمة)، والتعريفُ بها، فنقول:

إن هذه المفردةَ مشتقةٌ من مادة (ق و م). وقوامُ الشيءِ: عمادُه الذي يقوم به. يقال: فلانٌ قوامُ أهلِ بيتِه. وقوامُ الأمرِ: مِلاكُه. ومنه القيامُ والاستقامةُ والقوامةُ[٢].

وتستعمل (القيمة) بمعنى القَدْر والثَّمَن «يقال: قيمةُ المرء ما يحسنه، وما لفلانٍ قيمةٌ، أي ما له ثباتٌ ودوامٌ على الأمر.

(١) صليبا، جورج (ت ١٩٧٦م)، المعجم الفلسفي، مادة (العدالة).

(٢) انظر: النهاية في غريب الحديث الأثر لابن الأثير، وغيره من معاجم اللغة، مادة (قوم).

والقيمةُ مرادفةٌ للثمن، إلا أن الثمنَ قد يكون مساوياً للقيمة، أو زائداً عليها، أو ناقصاً عنها. والفرقُ بينهما أن ما يُقدَّر عوضاً للشيءِ في عقدِ البيعِ يُسمى ثمناً له؛ كالدراهمِ والدنانيرِ وغيرِها. على حينِ أن القيمةَ تُطلق على كلِّ ما هو جديرٌ باهتمامِ المرءِ وعنايتِهِ، لاعتباراتِ اقتصاديةٍ، أو سيكولوجيةٍ، أو اجتماعيةٍ، أو أخلاقيةٍ، أو جماليةٍ»[١].

فالحاصلُ أن (القيمة) - في ما نحن فيه - يُراد بها: المبدأُ الفكريُّ الذي يلزم قبولُهُ، وتبنِّيه، ولا يليق مخالفتُه في القولِ ولا في الفعلِ، ويجدر بالإنسانِ تنظيمُ العلاقةِ مع الذاتِ والآخرَ وفقاً له.

وبهذا الشرحِ لمعنى القيمةِ سيكون معناها مساوِقاً لـ(المبدأ)، ولـ(الأصل).

ولا ريبَ أن فضيلةَ (العدل) - بناءً على هذا التوصيفِ - تُعد (قيمة) من مجموعةِ قيمٍ؛ تستقبح النفوسُ السويةُ العدولَ عنها، وتستهجن فعلَ ما ينافيها أو لا يتوافقُ معها.

ونختم هذه المحطةَ بالإشارةِ إلى أن هناك تعريفاً للعدلِ، أو العدالةِ، تبناه مفكرٌ يونانيٌّ قديمٌ؛ هو (أنتيفون الأثيني)، قال فيه إنها «الطريقةُ الملائمةُ للظروفِ الموصِلةُ إلى الغايةِ المطلوبةِ»[٢].

وهذا التعريفُ يسد ثغرةً في ما يتعلَّقُ بالعواملِ الخارجةِ عن الأشياءِ؛ مما يجب توفيرُهُ إذا أُرِيد تحقيق أمرٍ ما.

المحطة الرابعة: المفهوم الإسلامي للعدلِ

نعني بـ(المشروع الإسلامي): الأطروحةَ الفكريةَ المستقاةَ من المصادرِ الإسلاميةِ.

وهذا تعبيرٌ آخرُ عن جملةِ المعطَياتِ المعرفيةِ للعلومِ الإسلاميةِ؛ بقسمَيها: العقليِّ، والنقليِّ.

وعليهِ، فلا يصحُّ في التعريفِ بمعالمِ هذا المشروعِ الاقتصارُ على خصوص الفتاوى الفقهيةِ، أو المعارفِ الفلسفيةِ، أو الآدابِ الأخلاقيةِ، أو الرؤى التفسيريةِ ....، بل إن اللازمَ هو مراجعةُ كافةِ هذه العلومِ إذا ما أُرِيد معرفةُ معالمِ (المشروع الإسلامي).

---

(١) صليبا، جورج (ت ١٩٧٦م)، المعجم الفلسفي، مادة (القيمة).

(٢) ديورانت، ويل (ت ١٩٨١م)، قصة الحضارة، ج ٧، ص ٢١٦ - السوفسطائيون.

وما دمنا بصددِ الحديثِ عن (العدل في المشروعِ الإسلاميِّ)، فلا بدَّ لنا من التعرفِ عن مدلولِ مفردةِ العدلِ في هذا المشروعِ؛ من خلالِ مجموعِ العلومِ الإسلاميةِ، لننظرَ:

هل يتسقُ مدلولُها - في المشروعِ الإسلاميِّ - مع ما جاءَ في الاستعمالاتِ العرفيةِ والتعريفاتِ اللغويةِ الآنفِ ذكرُها في المحطةِ السابقةِ ؟

قال الجرجانيُّ - في كتابِه (التعريفات)؛ الذي صنَّفه للتعريفِ بمعاني المصطلحاتِ الرائجةِ والمستعملةِ في مجملِ العلومِ الإسلاميةِ؛ مبيِّناً مفهومَ (العدل)؛ باعتبارِهِ مصطلحاً دارجاً في تلك العلوم -:

«العدلُ عبارةٌ عن:

- الأمرِ المتوسطِ بين طرَفَي الإفراطِ والتفريطِ.
- وفي اصطلاحِ النحويين: خروجِ الاسمِ عن صيغتِه الأصليةِ إلى صيغةٍ أخرى.
- وفي اصطلاحِ الفقهاءِ: مَن اجتنب الكبائرَ، ولم يُصِرَّ على الصغائرِ، وغلب صوابِه، واجتنبَ الأفعالَ الخسيسةَ، كالأكلِ في الطريقِ والبولِ.
- وقيل: العدلُ، مصدرٌ بمعنى: العدالةِ، وهو الاعتدالُ والاستقامةُ، وهو الميلُ إلى الحقِّ»[1].

وهذه التعريفاتُ -كما ترى - لا تتناول تعريفَ العدلِ في علمٍ واحدٍ، بل في عدةِ علومٍ. فالتعريفُ الأولُ تعريفٌ أخلاقيٌّ، والثاني نحويٌّ، والثالثُ فقهيٌّ، أما الرابعُ فيسوغ نسبتُهُ إلى عدةِ علومٍ.

لذلكَ، نجد مصطلحَ (العدل) متداوَلاً لدى الأخلاقيِّ والصوفيِّ والعرفانيِّ وغيرِهم.

وأنت ترى - قارئي الكريمَ - أن هذا التنوعَ في الاستعمالِ الاصطلاحيِّ لم يخرجْ في جوهرِهِ عن المدلولِ الاستعماليِّ والعرفيِّ لمفردةِ (العدل)؛ كما بيَّنه اللغويون.

ولم يختلف أهلُ العلومِ؛ ممن أورد الجرجانيُّ نماذجَ من تعريفاتِهم، في تعريفِهم للعدلِ إلا في التطبيقاتِ والمصاديقِ؛ كلٌّ حسبَ اهتمامِهِ وموضوعِ علمِهِ.

(١) الشريف الجرجاني، علي بن محمد (ت ٨١٦هـ)، التعريفات، مادة (العدل).

ونجد هذه المفردةَ حاضرةً أيضاً في علومٍ إسلاميةٍ أخرى؛ كعلوم: العقائدِ، والتفسيرِ، والفقهِ، والحديثِ، والدرايةِ، والتراجمِ، وغيرِها. فلا تكاد تجد علماً إسلامياً إلا ومفردةُ (العدل) حاضرةٌ فيه كمفهومٍ وقيمةٍ، على مستوى الخالقِ المعبودِ وصفاً وفعلاً، حيث إنه عادلٌ في ذاتِهِ وفعلِهِ، ويجب أن يوصَف بالعدلِ، وعلى مستوى العبادِ وصفاً وفعلاً؛ حيث ينبغي أن يكونَوا كذلك.

ونستبق التفصيلَ إلى القولِ بأن العدالةَ لا تعني المساواةَ دائماً، بل إنها تقتضي؛ أو تستلزمُ، التميزَ بين الناسِ والموجوداتِ؛ إذا توفرت أسبابُهُ، فـ«ليس معنى العدالةِ تَساوي الأفرادِ في المواهبِ والأعمالِ والمناصبِ، بل المرادُ بها إعطاءُ كلِّ ذي حقٍّ حقَّهُ، وتقديمُ الضوابطِ والموازينِ التي شرَّعها اللّهُ تعالى على أساسِ الطبائعِ والقابلياتِ على الأهواءِ والعلاقاتِ الشخصيةِ، وإلا فالمناصبُ والأعمالُ إنما تُفوَّض على أساسِ القابلياتِ. وعدمُ رعايةِ الاستعداداتِ والقابليّاتِ والاختصاصاتِ المكتسَبةِ فيها ظلمٌ على الشخصِ وعلى الأمةِ»[1].

وسيمرَّ علينا خلال البحثِ - بعونِ اللّهِ تعالى - نماذجُ من حضورِ العدلِ مفهوماً وقيمةً.

المقدمة الثانية: أهمية البحث

تتبين أهميةُ البحثِ عن العدلِ - بين البشرِ خاصةً - وما يتفرع عنه من زوايا مختلفةٍ. نذكر أهمَّها على النحوِ التالي:

أولاً - بلحاظِ الغايةِ الأساسيةِ التي خلق اللّهُ تعالى الكونَ - بما فيه، ومَن فيه - من أجلِها، ولا حكمةَ بغيرِ عدلٍ.

ثانياً - بلحاظِ سعيِ المخلوقِ في تحقيقِ هذه الغايةِ من خلالِ تفعيلِ المشروعِ الإسلاميِّ. فهذا المخلوقُ ليس سوى:

أ - خليفةٍ للّهِ تعالى، كما قال اللّهُ تعالى ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[2].

---

(١) المنتظري، الشيخ حسين علي (ت ١٤٣١هـ)، دراسات في ولاية الفقيه، ج ٢، ص ١٨٩.

(٢) سورة البقرة، الآية ٣٠.

ب - حاملٍ لأمانةٍ إلهيةٍ، كما قال تعالى ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾[١].

ثالثاً - بلحاظِ أن مَن لا يتصفُ بالعدلِ من البشرِ لا يُرجى أن يحققَ المشروعَ الإسلاميَّ. وقد نبَّه الحقُّ سبحانَهُ إلى ذلك في قوله ﴿ وَلَا تَرْكَنُوٓا۟ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِنْ أَوْلِيَآءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ ﴾[٢]؛ حيث نهى اللّهُ تعالى عن الركونِ - بنحوِ مطلقٍ - إلى الظالمين، وأن ملجأَ المؤمنِ وملاذَه وانتصارَه باللّهِ تعالى؛ فهو وليُّ النعمةِ[٣].

رابعاً - أن اللّهَ تعالى قال ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ ﴾[٤]. فأمرَ بطاعةِ أولي الأمرِ - بعد الأمرِ بطاعتِهِ سبحانَهُ، وبطاعةِ رسولِهِ - بعد افتراضِ أنهم ﴿مِنكُمْ ﴾؛ أي أنهم مؤمنون، وهذا وصفٌ يستبطن العدلَ مبدئياً[٥]. كما أن «اللّهَ سبحانَهُ أمرَ بالطاعةِ طاعةً مطلقةً غيرَ مقيَّدةٍ»[٦].

ويجب أن لا يغيبَ عن البالِ - هنا - أن ما ورد من السنةِ؛ عند أهل السنةِ خصوصاً،

---

(١) سورة الأحزاب، الآية ٧٢.

(٢) سورة هود، الآية ١١٣.

(٣) اختلف الفقهاءُ في جوازِ الجهادِ تحت رايةِ الظالم على قولَين:
الأولُ: ما ذهبت إليه الشيعةُ الإماميةُ من عدم الجوازِ مطلقاً إذا كان الجهادُ ابتدائياً ومن أجلِ الدعوةِ إلى الإسلامِ.
الثاني: ما ذهب إليه غيرُهم من الجوازِ، بل الوجوبِ.
وأما الجهادُ الدفاعيُّ فقد أجازه الجميعُ؛ بل أوجبوه عيناً أو كفايةً. [انظر تفصيل ذلك في المسألتين الأولى والتاسعة من مسائل الجهاد، في كتاب تذكرة الفقهاء للعلامة الحلي].

(٤) سورة النساء، الآية ٥٩.

(٥) من هنا استقرَّ في الوعي الفقهيِّ الإسلاميِّ العامِّ - إلا مَن شذَّ - على اشتراطِ العدالةِ في إمام الأمةِ، بل تجاوز الشيعةُ الإماميةُ القولَ بالعدالةِ إلى القولِ بالعصمةِ في الأئمةِ المنصوبين من اللّهِ تعالى ورسولِهِ؛ وهم اثنا عشر، واقتصروا على اشتراطِ العدالةِ في مَن دونهم ممن يلي الأمرَ من فقهاءَ وغيرِهم.
قال مدونو الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ٦، ص ١٩٠، مادة (إمامة) ما لفظه «يُشترط فيمن يولى الخلافةَ - وهي أعلى درجات أولي الأمر -: الإسلامُ، والحريةُ، والبلوغُ، والعقلُ، والذكورةُ، والعلمُ، والعدالةُ بشروطِها الجامعةِ، والكفايةِ».
وقالوا في ج ٣٠، ص ٩، مادة (عدل)، ما لفظه «اختلف الفقهاءُ في اشتراطِ أن يكون عدلاً مَن يتولى الإمامةَ الكبرى أو ما شابهها من الولاياتِ العامةِ. فذهب جمهورُ الفقهاءِ من المالكيةِ والشافعيةِ، والحنابلةِ وبعضِ الحنفيةِ إلى اشتراطِ كونِهِ عدلاً؛ لأن الفاسقَ متهمٌ في دينِهِ. وذهب الحنفيةُ إلى أن العدالةَ ليست شرطاً للصحةِ وأن تقليدَ الفاسقِ الإمامةَ الكبرى جائزٌ مع الكراهةِ. ونُقِلت في هذا روايةٌ عن الإمامِ أحمدَ وبعضِ الشافعيةِ».
وسيأتي مزيدُ توضيحٍ لهذه النقطة، في المنزل السادس من المرحلة الأولى؛ فانتظر.

(٦) الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ٦، ص١٩١، مادة (أولو الأمر).

أنها جاءت مقيَّدةً الطاعةَ «بما لا يكون معصيةً»[١]. وهذا ما رواه المشترِطون للعدالةِ في الإمامِ والخليفةِ، فعن ابنِ عمرَ أن رسولَ اللّهِ ﷺ قال «**على المرءِ المسلمِ الطاعةُ في ما أحبَّ وكرِه، إلا أن يؤمَرَ بمعصيةٍ، فإذا أُمِر بمعصيةٍ فلا سمعَ ولا طاعةَ**»[٢].

وهذا كلُّه يكشفُ عن أن المشروعَ الإسلاميَّ إنما يقوم به العادلُ انطلاقاً من اتصافِهِ - في نفسِهِ - بالعدلِ؛ من أجلِ أن يتيسرَ له تكريسُ قيمةِ العدلِ كواقعٍ معاشٍ.

لذلكَ، نقول: لا تفكيكَ - أبداً - بين المشروعِ الإسلاميِّ والعدلِ، كما لا تنفك الروحُ عن الجسدِ؛ وإلا فالموتُ والتلاشي.

وهنا مسألتان، سنقف عليهما في منزلَين:

(١) المصدر نفسه.
(٢) المصدر نفسه.



المنزلُ الأولُ

السعةُ الوجوديةُ للعدلِ

تنبسطُ (قيمة العدلِ)، ويتسعُ وجودُها، في منظومةِ الفكرِ الإسلاميِّ - كرؤى -، وفي تفاصيلِ المشروعِ الإسلاميِّ - كتعاليمَ، وتوجيهاتٍ - بدرجةٍ ملفتةٍ. حتى إنك لو انتزعتَ هذه القيمةَ لصار هذا الفكرُ خاوياً، وآل ذاك المشروعُ إلى الفراغِ المضمونيِّ. بل قد يُطلق ويراد به «الفضائلُ كلُّها من حيث إنه لا يخرج شيءٌ من الفضائلِ عنه»[1].

وهذا الانبساطُ للعدلِ في تفاصيلِ المشروعِ الإسلاميِّ يؤكِّد تناغمَه مع الفطرةِ المودعةِ في كينونةِ الإنسانِ؛ فإن العدلَ يقتضي أن لا يميلَ العاقلُ «لقولٍ على قولٍ إلا ببرهانٍ واضحٍ»[2]، وقديماً قيل «سريعُ الاسترسالِ لا تُقال عثرتُهُ»[3].

وفي المقابلِ تنطلقُ هذه الفطرةُ من أن من الظلمِ للنفسِ وللحقِّ سرعةَ الحكمِ على شيءٍ؛ سلباً أو إيجاباً، دون الفحصِ الدقيقِ عنه والعلمِ الوثيقِ بطبيعتِهِ؛ فإن من الناسِ مَن يتبنى آراءَ «على سرعةٍ؛ فيعتقدها يقيناً، ويظن كلَّ شبهةٍ ودليلٍ برهاناً، ويحسب كلَّ سوداءَ ثمرةً»[4].

وستمر عليك - بعونِ اللّهِ تعالى - أمثلةٌ على هذه السعةِ في ثنايا البحثِ.

---

(١) الراغب الإصفهاني، الحسين بن محمد (ت ٥٠٢هـ)، الذريعة الى مكارم الشريعة، ص ٢٤٩.

(٢) ابن حزم، علي بن أحمد (ت ٤٥٦هـ)، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، ص ٢٠٠.

(٣) بيدبا الهندي، كليلة ودمنة، ص ٢٥٢.

(٤) الغزالي، أبو حامد (ت ٥٠٥هـ)، محك النظر في المنطق، ص ٢٥٠.



المنزلُ الثاني

مخاطرُ الغيابِ والتغييبِ

المشروعُ الإسلاميُّ - كغيرِهِ من المشاريعِ التي يتولّى الإنسانُ تجسيدَ مضامينِها - قد تصيبه انتكاساتٌ وهزائمُ.

وقد تتساءل: كيف يحصل ذلك وهو مشروعُ اللّهِ تعالى، وهو القاهرُ فوقَ عبادِهِ؟!

ونجيبك بالقولِ:

إن الانتكاساتِ والهزائمَ التي قد يُمنى بها المشروعُ الإسلاميُّ لا يصح نسبتُها إلى اللّهِ تعالى، وإن كان الدينُ دينَه! لسببٍ واضحٍ وهو أن اللّهَ تعالى أوكَل أمرَ إقامةِ الدينِ إلى الناسِ أنفسِهم. وقد جاء بيانُ ذلك في القرآنِ الكريم؛ حيث قال تعالى ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾[1].

فالدينُ دينُ اللّهِ، ولكنَّه سبحانَهُ أوحاه إلى نبيِّهِ ﷺ ﴿... لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ...﴾، وليس ليقوم (النبي) بذلك وحده.

ونبَّه اللّهُ تعالى في كتابِهِ الكريم - أيضاً - إلى أن الإخفاقاتِ إنما يتسبَّب فيها الناسُ؛ فقال عز مِن قائلٍ ﴿وَمَا أَصَابَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ ...﴾[2].

---

(١) سورة الحديد، الآية ٢٥.

(٢) سورة الشورى، الآية ٣٠.

وأما كيف تحصلُ الانتكاسةُ للمشروعِ الإسلاميِّ؛ والتي يتسبَّب فيها الناسُ، فلذلك أسبابٌ كثيرةٌ. لعلَّ أبرزها عاملان اثنان:

الأولُ: إذا تولى التنظيرَ للمشروع مَن لا يحيط به خُبراً؛ أي الجاهلُ. والجهلُ - كما نعرف - مراتبُ.

الثاني: إذا تصدَّى لتطبيقِهِ غيرُ العدولِ - أي الفسَّاق؛ والفسقُ مراتبُ -، وتلك مصيبةٌ وطامَّةٌ.

وأما إذا تولَّى الأمرَين - التنظيرَ، والتطبيقَ - معاً الجاهلُ الفاسقُ، فسيكون بين أيدينا مشروعٌ إسلاميٌّ مشوَّهٌ ومشوِّهٌ، لا يجوزُ بوجهٍ من الوجوهِ أن يوصَفَ بأنه (إسلامي).

ولستُ أبالغُ إذا قلتُ إن افتقادَ روحِ التعايشِ بين أبناءِ الأمةِ هو من أشدِّ المخاطرِ التي أضرَّت بها إضراراً بالغاً؛ حالَ بينها وبين استثمارِ طاقاتِها الداخليةِ، وذلك إذا سادَ فيهم منطقٌ يقول «فرقةُ النجاةِ؛ وهم أهلُ السنةِ، مأمورون بعداوةِ أهلِ البدعِ، والتشريدِ بهم، والتنكيلِ بمن انحاشَ إلى جهتِهم؛ بالقتلِ فما دونه»[1].

فما يؤسَف له - إذن - أن المحذورَين، أو المحاذيرَ الثلاثةَ المذكورةَ، قد وقعتْ سابقاً، وهي تقع حاليّاً، ويُتوقَّع أن تقعَ لاحقاً أيضاً؛ إلى أن يأذنَ اللّهُ تعالى بتحقيقِ العدلِ الشاملِ على يديْ العادلِ الكاملِ. وهذا ما جاءتْ البشارةُ به في أحاديثَ صحيحةٍ؛ أقرَّ بها الشيعةُ والسنةُ على حدٍّ سواءٍ، حتى تسالَموا على ثبوتِ مضمونِها والاعتقادِ به.

ومن تلك الأحاديثِ قولُ النبيِّ ﷺ **«لتُملأنَّ الأرضُ جوراً وظلماً، فإذا مُلِئت جوراً وظلماً، بعث اللّهُ رجلاً مني، اسمُه اسمي، فيملأها قسطاً وعدلاً، كما مُلِئت جوراً وظلماً»**[2].

---

(١) الشاطبي، إبراهيم بن موسى (ت ٧٩٠هـ)، الاعتصام، تحقيق الشقيري ورفيقيه، ج ١، ص ٢١٠.
قلت: إذا كان هذا هو منطقَ قامةٍ علميةٍ؛ بمستوى الشاطبي، فما ظنُّك بها لو حملها شابٌّ متطرفٌ، وناصرَه عليها أغرارٌ مثلُه؟!
هذا، مع أن الشاطبيَّ نفسَه يُقر - في موضعٍ آخرَ من كتابِه هذا - بـ«أن تعيينَ هذه الفرقةِ الناجيةِ في مثلِ زمانِنا صعبٌ» [ج ٢، ص ٢٠٢].

(٢) الألباني، محمد ناصر الدين (ت ١٤٢٠هـ)، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، ج ٤، ص٣٨، برقم (١٥٢٩).
وعقب عليه بقوله «... هذا الحديثُ ثابتٌ، عنه ﷺ من طرقٍ كثيرةٍ عن جمعٍ من الصحابةِ» ص ٣٩.

وفي حديثٍ آخرَ صحيحٍ عن النبيِّ ﷺ أنه قال «**لو لم يبقَ من الدهرِ إلا يومٌ لبعَث اللّهُ رجلاً من أهلِ بيتي يملؤها عدلاً كما مُلئت جوراً**»[١].

وقد ابتُليت الأمةُ - في زمانِنا هذا - بطوامَّ؛ لن يكون آخرَها التنظيماتُ الإرهابيةُ المنسوبةُ - زوراً - إلى الإسلامِ؛ ومن أشهرِها، وأشدِّها إضراراً بالإسلامِ والمسلمين: تنظيمُ القاعدة، ومنظمةُ طالبان، وتنظيمُ داعش، وبوكو حرام. وقد أسهمتْ - جميعُها - في تشويهِ صورةِ الإسلامِ الناصعةِ، وأفسدتْ في الأرضِ إفساداً عظيماً لا مجالَ معه غيرُ الصَّدعِ بكلمةِ الحقِّ والصدقِ مهما كلَّف الأمرُ.

ولا يفوتُنا القولُ: إن هذه التنظيماتِ - وأمثالَها من تنظيماتٍ سابقةٍ ولاحقةٍ - إنما هي نتيجةٌ طبيعيةٌ لفكرٍ فاسدٍ؛ عشعشَ في حواضنَ وبيئاتٍ اجتماعيةٍ. وهذه - بدورِها - ليست سوى نتاجٍ طبيعيٍّ لتطبيقٍ مشوَّهٍ للإسلامِ ساد تاريخَ المسلمين باسمِ الإسلامِ؛ دون أن يمتَّ له بصلةٍ من قريبٍ أو بعيدٍ.

وانطلاقاً مما مرَّ، يتبيَّن أن فقدانَ العدلِ يقع على نحوين:

الأولُ: أن يكونَ غيرَ مقصودٍ؛ وهذا يكون سببُهُ - عادةً - الجهلَ؛ فيحصل الغيابُ.

الثاني: أن يكونَ مقصوداً؛ فيحصل التغييبُ؛ وذلك إذا تحكمتْ الأهواءُ، وحُكّم الفسقةُ.

ويُرشد إلى التمييزِ بين هذين القسمين من الانحرافِ مقولتان للإمامِ عليِّ بنِ أبي طالبٍ عليه السلام:

أ - تحذيرُه من المنافقين

الذين وصفَهم بقولِهِ «**أعَدُّوا لكلِّ حقٍّ باطلاً، ولكلِّ قائمٍ مائلاً، ولكلِّ حيٍّ قاتلاً، ولكلِّ بابٍ مفتاحاً، ولكلِّ ليلٍ مصباحاً. يتوصلون إلى الطمعِ باليأسِ؛ ليُقيموا به أسواقَهم،**

---

(١) الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح الجامع الصغير وزيادته، ج ٢، ص ٩٣٨، برقم ٥٣٠٥.
قلت: اقتصَرنا على نقلِ أحاديثَ مما صحَّ عند إخوانِنا السنةِ؛ لأن ساحتَهم هي المبتلاةُ بالتشكيكِ في مسألةِ الإمامِ المهديِّ عجل الله فرجه. أماَ الشيعةُ الإماميةُ خاصةً فالحمدُ للّهِ ربِّ العالَمين أنها تُعد - عندهم - من المسلَّماتِ، بل إنها أَصلٌ من أصولِ مذهبِهم، حتى إنهم ليُعيَّرون بها من قِبَل خصومِهم.

ويُنفقوا به أعلاقَهم. يقولون فيشبِّهون، ويصِفون فيموِّهون. قد هوَّنوا الطريقَ، وأضلَعوا المضيقَ. فهم لُمَّة الشيطانِ، وحمةُ النيرانِ»(١).

ب - نهيُهُ عن مقاتلةِ الخوارجِ تحت رايةِ مَن سيلي الأمرَ بعده.

وذلك في قولِهِ - المأثورِ والمشهورِ - «لا تُقاتِلوا الخوارجَ بعدي، فليس مَن طلب الحقَّ فأخطأه كمن طلب الباطلَ فأدركه»(٢).

وفي خبرٍ ملحميٍّ؛ رواه مالك بن ظالم، قال «سمعتُ أبا هريرةَ، يقول: سمعتُ رسولَ اللّهِ ﷺ أبا القاسمِ عليه الصلاةُ والسلامُ؛ الصادقَ المصدوقَ، يقول: إن هلاكَ أمتي، أو فسادَ أمتي، رؤوسٌ، أمراءُ، أغيلمةٌ، سفهاءُ من قريش»(٣).

وقد حفلت الأدلةُ الشرعيةُ؛ المرويةُ عن النبيِّ ﷺ، بالتأكيدِ على قيمةِ العدلِ من جهةٍ، وعلى ما يكرِّسها ويحمِيها، مثلِ الأمرِ بالمعروفِ والنهيِ عن المنكرِ من جهةٍ ثانيةٍ.

وفي هذا الصددِ جاء في الخبرِ؛ الذي رواه ابنُ أبي شيبة؛ بسندِهِ عن الإمامِ عليٍّ عليه السلام، أنه خاطب أهلَ الكوفةِ بقولِهِ:

---

(١) نهج البلاغة، تحقيق صبحي الصالح، ص ٣٠٨، الخطبة ١٩٤.

(٢) نهج البلاغة، ص ٩٤، الخطبة ٦١.

(٣) ابن حنبل، أحمد (ت ٢٤١هـ)، مسند أحمد، ج ١٣، ص ٣٥٢، عن أبي هريرة؛ برقم (٧٩٧٤).
قلت: هنا فائدتان نضعهما بين ناظري القارئ الكريم:
أ - حكم أحمد شاكر - في تحقيقه للمسند، ج ٧، ص ٥١٧ - أن إسناد هذا الحديث «صحيح». وكذلك أقر محققو طبعة مؤسسة الرسالة - في ذيل الحديث؛ في هامش الصفحة - أن الحديثَ صحيحٌ.
وأما الحاكم فقال ما هذا لفظه «هذا حديثٌ صحيحُ الإسنادِ، ولم يخرجاه. وقد شهد حذيفةُ بنُ اليمانِ بصحةِ هذا الحديث». ولم يتعقبه الذهبيُّ بشيءٍ؛ مما يعني تسليمَه بصحتِه. [المستدرك على الصحيحين، ج ٤، ص ٥١٦].
وحكى العيني؛ في عمدة القاري شرح صحيح البخاري، ج ٢، ص ١٨٥، عن ابن بطالٍ قولَه «وكان أبو هريرة يقول: لو شئتُ أن أسميَهم بأسمائِهم، فخشيَ على نفسِهِ فلم يصرِّح. وكذلك ينبغي لكلِّ مَن أمرَ بمعروفٍ إذا خاف على نفسِهِ في التصريحِ أن يعرِّض، ولو كانت الأحاديثُ التي لم يُحدِّث بها في الحلالِ والحرامِ ما وسعه كتمُها بحكم الآيةِ».
ثم أضاف العيني «ويقال: حمل الوعاء الثاني الذي لم ينبه على الأحاديث التي فيها تبيينُ أسامي أمراءِ الجورِ وأحوالِهم وذمِّهم. وقد كان أبو هريرةَ يكنِّي عن بعضِهِم ولا يصرحُ به خوفاً على نفسِهِ منهم، كقوله (أعوذ بالله من رأس الستين وإمارة الصبيان)، يشير بذلك إلى خلافةِ يزيدٍ بن معاوية؛ لأنها كانت سنة ستينٍ من الهجرة».
ب - قال السيوطي - في تقييمه لأحاديث مسند أحمد - «وكلُّ ما كان في مسندِ أحمدَ فهو مقبولٌ، فإن الضعيفَ الذي فيه يقرب من الحسنِ» [كنز العمال، ج ١، ص ١٠].

«يا أهلَ الكوفةِ، لتأمرُنَّ بالمعروفِ، ولتنهوُنَّ عن المنكرِ، ولتجِدُّنَّ في أمرِ الله، أو ليسومَنَّكم أقوامٌ يعذِّبونكم ويعذبُهم اللّهُ»(١).

ولا أستبعدُ أن يكونَ هذا الخطابُ قد صدَر من الإمام عليٍّ عليه السلام تحريضاً لأهلِ الكوفةِ، بعد تقاعسِهم، أو بعد ظهورِ بوادرِ ذلك منهم، وبياناً لهم أن هذه التكاليفَ الثلاثةَ - أعني الأمرَ بالمعروفِ، والنهيَ عن المنكرِ، والجدَّ في أمرِ اللّهِ - ليست مما يجوز التراخي في تنفيذِهِ والعملِ به. وخلافَ ذلك ستكون العاقبةُ وخيمةً، من خلالِ انتقالِ أزمَّةِ الأمورِ في الأمةِ إلى ظلمةٍ لا يرقُبُون في مؤمنٍ إلّاً ولا ذمةً.

وفي الحديثِ الشريفِ المذكورِ دلالةٌ واضحةٌ على (قيمة العدلِ) نظريةً وتطبيقاً، وعلى القبحِ المضاعَفِ للظلمِ الذي هو القيمةُ المضادةُ.

ولهذا الحديثِ، أو الأثرِ، جذرٌ قرآنيٌّ؛ جاء ذكرُهُ في مواضعَ عدةٍ؛ منها قولُهُ تعالى ﴿وَإِذْ قَالَتْ أُمَّةٌ مِّنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْمًا ٱللَّهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا قَالُوا۟ مَعْذِرَةً إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴿١٦٤﴾ فَلَمَّا نَسُوا۟ مَا ذُكِّرُوا۟ بِهِۦٓ أَنجَيْنَا ٱلَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ ٱلسُّوٓءِ وَأَخَذْنَا ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ بِعَذَابٍۭ بَـِٔيسٍۭ بِمَا كَانُوا۟ يَفْسُقُونَ ﴿١٦٥﴾ فَلَمَّا عَتَوْا۟ عَن مَّا نُهُوا۟ عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾(٢).

فهذهِ الآياتُ تحكي حواراً دار بين جماعتَين من الناسِ، حول الموقفِ من جماعةٍ من العصاةِ؛ من جهةِ ما يجب فعلُهُ تجاهَهم. فاختار قومٌ الصمتَ، واختار قومٌ آخرون الوعظَ؛ أو الأمرَ بالمعروفِ والنهيَ عن المنكرِ، وقد برَّر هؤلاء المصلحون موقفَهم بوجهين:

الأولُ: قولُهم ﴿.. مَعْذِرَةً ..﴾.

ولا يخفى دلالتُهُ على أن الوعظَ - في مثلِ المقام - هو أمرٌ لازمٌ، ولو لم يكن كذلك لَما احتاج الأمرُ إلى اعتذارٍ. وفي هذا التعبير دلالةٌ «على أنه يجب النهيُ عن القبيحِ وإن علم الناهي أن المنهيَّ لا ينزجرُ ولا يقبلُ، وأن ذلك هو الحكمةُ والصوابُ الذي لا يجوزُ غيرُهُ»(٣).

---

(١) ابن أبي شيبة، أبو بكر (ت ٢٣٥هـ)، المصنف في الأحاديث والأثر، ج ٧، ص ٥٠٤، كتاب الفتنة، ما ذكر في فتنة الدجال، الحديث (٣٧٥٧٦). وعنه: كنز العمال، ج ٣، ص ٦٨٤، الحديث (٨٤٥٦).

(٢) سورة الأعراف، الآيات ١٦٤ - ١٦٦.

(٣) الطوسي، الشيخ أبو جعفر (ت ٤٦٠هـ)، التبيان في تفسير القرآن، ج ٥، ص ١٣، ذيل الآيات.

واللّهُ سبحانَهُ «ـ لمكانِ ربوبيتِه ـ يجب أن يُعتذَر إليه، ويُبذَل الجهدُ في فراغِ الذمةِ من تكاليفِهِ والوظائفِ التي أحالَها إلى عبادِهِ»[1].

الثاني: رجاءُ انتفاعِهِم بالوعظِ، وذلك في قولهم ﴿... وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴾.

المقدمةُ الثالثةُ: منهجُ البحثِ

سنطوي وإياك ـ قارئَنا الكريمَ ـ هذه الرحلةَ، التي نرجو أن تكونَ سهلةً وممتعةً. غيرَ أن من اللّازمِ علينا أن نتعرفَ على ملامحِ المنهجِ الذي سنعتمدُهُ في هذه الرحلةِ الدراسيةِ، والطريقِ الذي سنسلكه؛ للتعرفِ على قيمةِ العدلِ في المشروعِ الإسلاميِّ.

فلنقف أولاً في المنازلِ التاليةِ:

---

(١) الطباطبائي، السيد محمد حسين (ت ١٤٠٢هـ)، الميزان في تفسير القرآن، ج ٨، ص ٢٩٥، ذيل الآيات.



المنزلُ الأولُ

مصادرُ المعرفةِ الإسلاميةِ

لكلِّ مشروعٍ فكريٍّ مصادرُهُ ومنابعُهُ، التي تستقي منها معالِمُهُ وملامحُهُ. ودون ذلك ستكون الأهواءُ، والأمزجةُ الشخصيةُ، هي المصدرَ والمنبعَ، وعندها سيكون لكلِّ فردٍ مشروعُهُ، وسننتهي عندها إلى كوارثَ.

ولا يُستثنَى (المشروع الإسلامي) من هذه القاعدةِ العامةِ فإن له - أيضاً - مصادرَه ومنابعَه. وهذا المشروعُ - كغيرِهِ من المشاريعِ - يسعى قدرَ المستطاعِ إلى أن تكونَ منطلقاتُهُ يقينيةً - كونيّاً في الكونياتِ، وتشريعيّاً في التشريعياتِ -؛ إذ «ما لم تكن الركائزُ يقينيةً لا يمكن أن يتماسكَ ويتركزَ البناءُ الفكريُّ القائمُ عليها»[1].

ويصدِّق هذا القاعدةَ آياتٌ كثيرةٌ. منها:

أ - قولُهُ تعالى ﴿قُلْ أَرَءَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا۟ مِنَ ٱلْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱئْتُونِى بِكِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ هَٰذَآ أَوْ أَثَٰرَةٍ مِّنْ عِلْمٍ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٤﴾ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّن يَدْعُوا۟ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَن لَّا يَسْتَجِيبُ لَهُۥٓ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ وَهُمْ عَن دُعَآئِهِمْ غَٰفِلُونَ﴾[2].

ب - قولُهُ تعالى ﴿قُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَٰمٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَآللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٥٩﴾ أَمَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَنۢبَتْنَا بِهِۦ حَدَآئِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَّا

---

(١) الصدر، الشهيد السيد محمد باقر (ت ١٤٠٠هـ)، فلسفتنا، ص ٩٤.

(٢) سورة الأحقاف، الآيتان ٤، ٥.

كَانَ لَكُمْ أَن تُنۢبِتُواْ شَجَرَهَآ ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ ﴿٦٠﴾ أَمَّن جَعَلَ ٱلْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلَٰلَهَآ أَنْهَٰرًا وَجَعَلَ لَهَا رَوَٰسِىَ وَجَعَلَ بَيْنَ ٱلْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٦١﴾ أَمَّن يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ ٱلسُّوٓءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَآءَ ٱلْأَرْضِ ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ﴿٦٢﴾ أَمَّن يَهْدِيكُمْ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَمَن يُرْسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشْرًۢا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦٓ ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ تَعَٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٦٣﴾ أَمَّن يَبْدَؤُاْ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَمَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ قُلْ هَاتُواْ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾[١].

جـ ـ قولُهُ تعالى ﴿وَقَالُواْ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ ۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ۗ قُلْ هَاتُواْ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾[٢].

وعلى أيِّ حالٍ، ففي المشروعِ الإسلاميِّ اتفق المسلمون على بعضِ مصادرِهِ المعرفيةِ، واختلفوا على بعضِها الآخَرَ.

ويُذكر ـ عادةً ـ أن المصادرَ الأساسيةَ للمعرفةِ في المشروعِ الإسلاميِّ هي أربعةٌ[٣]؛ تحمل العناوينَ التاليةَ:

١ ـ القرآنُ الكريمُ

٢ ـ السنةُ المطهرةُ

٣ ـ العقلُ

٤ ـ الإجماعُ

ولنُجملِ الحديثَ عن هذه المصادرِ المعرفيةِ بالقولِ:

المسلمون يتفقون ـ جميعاً ـ على أن الوحيَ الإلهيَّ هو الذي يزوِّد الإنسانَ بالمعلوماتِ والمعارفِ الضروريةِ والأساسيةِ من أجلِ تكوينِ ثقافاتِهم، ويتفقون ـ مع ذلك ـ على أن الوحيَ هو «أهمُّ مصادرِ المعرفةِ، وأوثقُها، وأدقُّها»[٤].

---

(١) سورة النمل، الآيات ٥٩ ـ ٦٤.

(٢) سورة البقرة، الآية ١١١.

(٣) هناك مَن ذهب إلى مصادرَ أخرى عدَّها ـ أو بعضَها ـ رديفةً لهذه الأربعة، غيرَ أنّا اقتصرنا على ما ذكرناه في المتنِ؛ لأسباب كثيرةٍ. ويمكن مراجعةُ كتاب (الأصول العامة للفقه المقارن) للعلامة السيد محمد تقي الحكيم (ره)، للتعرف على ما لم نذكره، والاستزادة في ما ذكرناه.

(٤) الزحيلي، وهبة (ت ١٤٣٦هـ)، التفسير الوسيط، ج ١، ص ٥٥٢، مصدر المعرفة للنبي ﷺ.

كما أنه من خلالِ الوحي الإلهي يُبيِّن الأنبياءُ عليهم السلام للناسِ «الحق في الاعتقاد، والحق في العمل»[١]؛ خصوصاً في المساحاتِ التي لا يطالها فكرُ الإنسانِ بقدراتِهِ المحدودةِ، وهي ما يُعرَف بـ(الغيب).

لذلكَ، فإن المسلمين يتفقون - أولاً - على مصدريةِ القرآنِ الكريمِ؛ الذي هو الوحيُ النازلُ من عندِ اللّهِ تعالى - بلفظِهِ - على الرسولِ محمدٍ صلى الله عليه وآله.

وحجيةُ القرآنِ « أكبرُ من أن يُتحدث عنها بين المسلمين»[٢]. فقد قامت الأدلةُ القاطعةُ بما لا شكَّ فيه على «أنَّ القرآنَ مرجعٌ مباشرٌ للمسلمين»[٣].

ولم يقف ذلك على التنظيرِ، بل شُفِع بالتطبيقِ العمليِّ، حيث كان القرآنُ الكريمُ «المصدرَ الأساسيَّ لكلِّ المعارفِ الإسلاميةِ طيلةَ تاريخِ الإسلامِ»[٤]. بغضِّ النظرِ عن حكمِنا على هذا المنهجِ التفسيريِّ والتأويليّة أو ذاك بالصوابِ وعدمِهِ.

واتفاقُ المسلمين على المصدريةِ المعرفيةِ للقرآنِ الكريمِ يأخذ طبيعةَ الاتفاقِ الشاملِ؛ جملةً وتفصيلاً، فلا يَستثني فريقٌ منهم آيةً واحدةً عن الحجيةِ، إلا ما كان من المتشابهاتِ فيكِلون علمَه إلى أهلِهِ. كما أنه لا يوجد عند فريقٍ منهم آيةٌ لا تُوجد عند الآخَرَ.

أجل، قد يختلفون في منهجِ التفسيرِ للآيةِ أو الآياتِ؛ من حيث الاستقلالِ بفهمِها بمجردِ الاستظهارِ وعدمِهِ ولزومِ ضمِّ السنةِ إليه، ونحوِ ذلك من بحوثٍ تُتناول بالدراسةِ في علمِ أصولِ الفقهِ[٥].

وقد يختلفون في نَسخِ هذه الآيةِ أو تلك، أو أنها من المحكَماتِ أو المتشابهاتِ.

---

(١) الطباطبائي، السيد محمد حسين (ت ١٤٠٢هـ)، الميزان في تفسير القرآن، ج ٢، ص ١٣٤.

(٢) الحكيم، السيد محمد تقي (ت ١٤٢٢هـ)، الأصول العامة للفقه المقارن، ص ١٠٠.

(٣) الصدر، الشهيد السيد محمد باقر (ت ١٤٠٠هـ)، بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص ٢٨٤.

(٤) المصدر، السابق، ص ٢٨٥.
وقال الفقيهُ السيد محمد سعيد الحكيم (معاصر):
«وعلى هذا جرت سيرةُ الأصحابِ [يعني: فقهاء الإمامية] قديماً وحديثاً، فقد عُرفوا بالرجوع للكتاب والاستدلالِ به متسالِمين على حجيتِهِ، حتى اشتهر بينهم عدُّه أولَ الأدلةِ الأربعةِ، وتقديمِهِ على سائرِ الأدلةِ الظنيةِ» [المحكم في أصول الفقه، ج ٣، ص ١٧٨ - ١٧٩].

(٥) تسالَم فقهاءُ الإماميةِ - مثلًا - على «عدم جوازِ الاستقلالِ بتفسيرِ القرآنِ والاستغناءِ عن الأئمةِ عليهم السلام في التوصلِ إلى واقعِ المرادِ الإلهيِّ» [بحوث في علمَ الأصول للشهيد السيد محمد باقر الصدر، ج ٤، ص ٢٨٦].

كما أنهم يتفقون - ثانياً - على مصدريةِ السنةِ؛ وهي ما رُوي من قولِ النبيِّ ﷺ وفعلِهِ وتقريرِهِ.

وثبوتِ الحجيةِ لهذه السنةِ «أوضحُ من أن يُطال فيها الحديثُ»[١]. وإن اختلفوا في مصاديقِ السنةِ؛ من حيث ثبوتِ بعضِها عند جماعةٍ، وعدمِ ثبوتِهِ عند جماعةٍ أخرى.

فأهلُ السنةِ والجماعةِ يسلِّم جمهورُهُم بصحةِ كتابي البخاري ومسلم؛ المعروفَين عندهم بـ(الصحيحين)، وإن ناقش بعضُهم في بعضِ أحاديثِهما[٢].

أما الشيعةُ فالراجحُ عند جمهورِهم عدمُ صحةِ كتابٍ في الحديثِ بجملتِه، بل إنهم يناقشون ما أُودِعَ في مجامعِ الحديثِ - كلِّها - حديثاً حديثاً[٣].

وبطبيعةِ الحالِ، سيترتَّب على النهجين والطريقتين فوارقُ عديدةٌ؛ في ما يتعلَّقُ بثبوتِ شيءٍ وعدمِهِ، وبالتالي في نسبتِهِ إلى المشروعِ الإسلاميِّ وعدمِهِ، سواءٌ على مستوى المبادئِ والأحكامِ، أو القيمِ والرؤى.

وهذا واحدٌ من مناشئِ الاختلافاتِ بين المسلمين.

ومثالاً على ذلكَ: ما رُوي عن أمِّ المؤمنين عائشةَ، أنها قالت «كان في ما أُنزل من

---

(١) الحكيم، السيد محمد تقي، الأصول العامة للفقه المقارن، ص ١٢٤.

(٢) قال الزركشي «قد تكلم جماعةٌ من الحفاظِ على بعضِ أحاديثِهما» [النكت على مقدمة ابن الصلاح، ج ١، ص ٢٧٨].

وأما عن صحيح البخاريِّ خاصةً فقد تكلَّم بعضُ الأئمةِ في جملةٍ من أحاديثِهِ «ووصفوها بالغرابةِ، أو النَّكارةِ» [منهج الإمام البخاري، ص ٢٢٩].

وممن ذهب إلى ذلك من المعاصرين الشيخُ محمدُ ناصر الألباني، حيث وصف الذين «يقطعون بأن كلَّ ما فيهما صحيح!» بأنهم مبتلَون بالتعصبِ الأعمى [انظر: سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، ج ٦، ص ٩٣].

وممن تحفَّظ على بعضِ ما فيهما من المعاصرين أيضاً الشيخ محمد بن عثيمين، حيث قال «سياق حديث تميم الداري في ذكر الجساسة في نفسي منه شيء، هل هو من تعبير الرسول - ﷺ - أو لا» [مجموع فتاوى ورسائل العثيمين، ج ٢، ص ٢٠].

(٣) قال السيد الخوئي (ره) «ذهب جماعة من المحدثين [من الشيعة] إلى أن رواياتِ الكتبِ الأربعةِ [المعروفة لدى الشيعة] قطعيةُ الصدورِ». ثم عقَّب (ره) على ذلك بقوله «وهذا القولُ باطلٌ من أصلِهِ» [معجم رجال الحديث، ج ١، ص ٢٢].

ثم ساق (ره) الدعوى وما زُعم أنه دالٌّ عليها، وفنَّده وبيَّن تهافتَه؛ لينتهي أنها مقولةٌ مستحدثةٌ، وباطلةٌ. فقال «وعلى الجملةِ: إن دعوى القطعِ بصدورِ جميعِ رواياتِ الكتبِ الأربعةِ من المعصومين ﷺ واضحةُ البطلان. ويؤكد ذلك أن أربابَ هذه الكتبِ بأنفسِهم لم يكونوا يعتقدون ذلك» [ص ٢٥].

القرآنِ: عشرُ رضعاتٍ معلوماتٍ يُحرِّمن، ثم نُسِخن، بخمسٍ معلوماتٍ، فتُوفي رسولُ اللّهِ ﷺ، وهن في ما يُقرأ من القرآنِ»[١].

وهذه الروايةُ صريحةٌ في الزعمِ بأن هناك آيةً كانت تُتلى مدةَ حياةِ النبيِّ ﷺ، وأن المنسوخَ إنما هو ما تضمنَّته من الحكمِ دون ألفاظِ الآيةِ! وهذا ما لا يقول به أحدٌ من أهلِ السنةِ.

والعجيبُ أن الناسَخَ والمنسوخَ غيرُ موجودَين في المصحفِ الذي بين أيدي المسلمين جميعاً. وكان من السهلِ أن يُقال بأن هذا الحديثَ غيرُ صحيحٍ، بدلَ التأويلاتِ والتمحُّلاتِ التي وجد مَن اعتقد صحةَ كتبِ الحديثِ نفسَهُ مضطرّاً إليها دون مبررٍ[٢].

أما ثالثُ المصادرِ؛ وهو (الإجماع)، فلم تتفق كلماتُ علماءِ الأمةِ - من الفقهاءِ وغيرِهِم - على موقفٍ واحدٍ منه؛ من حيث بيانِ حقيقتِهِ، واعتبارِهِ، والاحتجاجِ بِهِ.

فنقرأ في ما حكاه السيدُ المرتضى من هذا الاختلافِ قولَهُ:

«اختلف الناسُ في هذه المسألةِ:

- فقال أكثرُ المتكلِّمين، وجميعُ الفقهاءِ: إن إجماعَ أمةِ النبيِّ ﷺ حجةٌ، وإنهم لا يجوزُ أن يُجمِعوا على باطلٍ.
- وخالف النظَّامُ؛ ومَن تابعه في ذلك، ونفى كونَ الإجماعِ حجةً. وحُكِي عن قومٍ من الخوارجِ مثلَ ذلك. وحُكي أيضاً عن بعضِهم أنه أحالَ كونَ الإجماعِ حجةً. وذهب إلى أنه لا يجوزُ في جماعةٍ يجوز الخطأُ على كلِّ واحدٍ منها أن يَنتفي عن جماعتِها.
- وآخرون نفوا كونَه حجةً، بأن قالوا: إن أجمعوا على الشيءِ تبخيتاً [تخميناً]، فذلك لا يجوزُ اتباعُه، وإن كان توقيفاً عن نصٍّ، فيجب ظهورُ الحجةِ بذلك،

---

(١) صحيح مسلم، ج ٢، ص ١٠٧٥، كتاب الرضاع، باب التحريم بخمس رضعات.

(٢) ولما كانت الروايةُ صريحةً في ما قلناه ذلك، فقد قال محمد عزة دروزة «ونحن في حيرةٍ من هذا الحديثِ» [التفسير الحديث، ج ٨، ص ٧٠].
بينما لجأ آخرون إلى الـ(تأويل!!)، فقال التوربشتي «يؤول على أن بعضَ مَن لم يبلغه النسخُ كان يقرأه على الرسم الأولِ» [الميسر في شرح مصابيح السنة، ج ٣، ص ٧٥٣]. وتبعه، أو سبقه، غيرُهُ من شرّاح الحديثِ في التأويلِ.
وممن تجرأ على الطعنِ في هذا الحديثِ وأمثالِهِ من المتقدّمين الباقلانيُّ (ت ٤٠٣هـ)، بقولِهِ - تعليقاً على هذا الحديثِ خصوصاً، وعلى أمثالِهِ - «والصحيحُ في هذا أنه ليس شيءٌ من هذه الرواياتِ مستقراً متيقَناً معلوماً صحتُه، فلا يجبُ الإحفالُ بها» [الانتصار للقرآن، ج ٢، ص ٤٣٠].

ويغني عن الإجماعِ، وإن كان عن قياسٍ، فلن يجوزَ مع اختلافِ الهممِ، وتباينِ الآراءِ، واختلافِ وجوهِ القياسِ، أن يتفقوا على ذلكَ.

- وفي الناسِ مَن نفى الإجماعَ؛ لتعذرِ العلمِ باتفاقِ الأمةِ، مع أنها غيرُ معروفةٍ على مذهبٍ من المذاهبِ»[١].

ومن هنا، فقد طال البحثُ بين علماءِ أصولِ الفقهِ خاصةً في مسألةِ الإجماعِ؛ من حيث حجيتِهِ ثبوتاً وعدماً، ومن حيث تحققِهِ خارجاً، ومن حيث مواردِهِ.

ولا يعنينا ـ حاليّاً ـ الدخولُ في تفاصيلِ ذلك. ولعلَّ ما نقلناه عن الشريفِ المرتضى يكفي شاهداً لبيانِ أن ثمةَ اختلافاً في الأصلِ والتفصيلِ.

ورابعاً وأخيراً، فإن هناك (العقل)، الذي اختُلِف فيه ـ أيضاً ـ كما اختُلف في الإجماعِ أصلاً وتفصيلاً. فمنهم مَن لم يعتدَّ به أصلاً، ومنهم مَن حصرَ حجيتَه في المسائلِ العقليةِ فحسبُ، ومنهم مَن نفى حجيتَه في المسائلِ الشرعيةِ، ومنهم مَن فصَّل بين حالِ الاختيارِ والاضطرارِ[٢].

مع التسليمِ بين العقلاءِ ـ أو جمهورِهم ـ كافةً بأن الحججَ كلَّها لا تكون كذلك «إلا باستدلالٍ عقليٍّ»[٣].

إلا أنهم ـ في مقامِ التفصيلِ ـ اختلفوا إلى:

أ ـ طائفةٍ لا ترى في العقلِ دليلاً وحجةً.

ب ـ طائفةٍ تراه دليلاً معتبراً في ما يتعلَّق بالمعقولاتِ خاصةً.

جـ ـ طائفةٍ لا تَعتد به في خصوصِ الأحكامِ الشرعيةِ مطلقاً.

د ـ طائفةٍ تَعتد به في الأحكامِ الشرعيةِ عند الضرورةِ.

إلى غيرِ ذلك من الاختلافاتِ والتبايناتِ التي يجدها القارئُ والباحثُ في ثنايا وتضاعيفِ المؤلفاتِ والمصنفاتِ.

---

(١) الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ٢، ص ١٢٢، باب الكلام في الإجماع.

(٢) تفصيل ذلك يُطلب في مظانه.
انظر: تقويم الأدلة في أصول الفقه للدبوسي الحنفي، ص ٢٧٧، ص ٤٤٢ وما بعدها.

(٣) الدبوسي الحنفي، عبد الله بن عمر (ت ٤٣٠هـ)، تقويم الأدلة في أصول الفقه، ص ٤٤٢.



المنزلُ الثاني

محوريةُ القرآنِ الكريمِ

لا يختلف اثنان من المسلمين على أن للقرآنِ الكريمِ - باعتبارِهِ مصدراً وحيانيّاً - مكانةً خاصةً على مستوى المعارفِ والأحكامِ والفكرِ والأخلاقِ، لا تدانيه مكانةُ أيِّ مصدرٍ آخرَ. فهو المعِينُ الأولُ الذي يُستقى منه ذلك كلُّهُ. وهو الميزانُ لأيِّ مصدرٍ آخرَ؛ حتى السنةِ النبويةِ.

ومن هنا، صار العلماءُ بصددِ معالجةِ التعارضِ الذي قد يلوح بين السنةِ المرويةِ والقرآنِ، وبين الفتوى الفقهيةِ والقرآنِ، وبين أيِّ مشروعٍ فكريٍّ والقرآنِ، وهكذا.

فما وافق القرآنَ قُبِل، وما خالفه - بما لا مجالَ للجمعِ بينهما - رُدَّ.

فقد جاء في الخبرِ عن أبي عبدِ اللّهِ الصادقِ عليه السلام، قال «**قال رسولُ اللّهِ صلى الله عليه وآله: إن على كلِّ حقٍّ حقيقةً، وعلى كلِّ صوابٍ نوراً، فما وافق كتابَ اللّهِ فخُذوه، وما خالف كتابَ اللّه فدَعُوه**»[1].

وعن أيوبِ بنِ الحرِّ، قال «سمعتُ أبا عبدِ اللّهِ عليه السلام يقول: **كلُّ شيءٍ مردودٌ إلى الكتابِ والسنةِ. وكلُّ حديثٍ لا يوافق كتابَ اللّهِ فهو زخرفٌ**»[2].

---

(١) أصول الكافي، ج ١، ص ٦٩، كتاب فضل العلم، باب الأخذ بالسنة وشواهد الكتاب، الحديث ١. وعنه: وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١١٠، الحديث (٣٣٣٤٣).

(٢) المصدر السابق، الحديث ٣. وعنه: وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١١٠، الحديث (٣٣٣٤٧).

وعنه ﷺ، قال «**ما لم يوافِقْ من الحديثِ القرآنَ فهو زخرفٌ**»[١].

وهذا المضمونُ مرويٌّ في غيرِ مدرسةِ أهلِ البيتِ ﷺ أيضاً، فقد أخرج الطبرانيُّ عن ثوبان، أن رسولَ اللّهِ ﷺ قال «**ألا إن رحى الإسلامِ دائرةٌ. قال: فكيف نصنعُ يا رسولَ اللّهِ؟! قال: اعرضوا حديثي على الكتابِ، فما وافقه فهو مني، وأنا قلتُهُ**»[٢].

وهذا التأكيدُ الواردُ في السنةِ على هذا المبدأِ مستقى مما جاء في الكتابِ الكريمِ نفسِهِ؛ فقد قال اللّهِ تعالى ﴿ تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِٱلْحَقِّ فَبِأَيِّ حَدِيثٍۭ بَعْدَ ٱللَّهِ وَءَايَٰتِهِۦ يُؤْمِنُونَ ﴾[٣]، وقال تعالى ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ ﴿٤٩﴾ فَبِأَيِّ حَدِيثٍۭ بَعْدَهُۥ يُؤْمِنُونَ ﴾[٤].

---

(١) المصدر السابق، الحديث ٤. وعنه: وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١١٠، الحديث (٣٣٣٤٥).

(٢) الطبراني، سليمان بن أحمد (ت ٣٦٠هـ)، المعجم الكبير، ج ٢، ص ٩٧، برقم (١٤٢٩).
قلت: ذكر ابنُ الملقن، في (تذكرة المحتاج إلى أحاديث المنهاج)، أربع طرق لهذا المضمون. انظر ص ٢٨ - ٢٩، تخريج الحديث ٢٢، ونصه «**إذا رُوِي عني حديثٌ فاعرضوه على كتابِ اللّهِ، فإن وافق فاقبَلُوه، وإن خالف فردُّوه**».

(٣) سورة الجاثية، الآية ٦.

(٤) سورة المرسلات، الآيتان ٤٩ - ٥٠.



المنزلُ الثالثُ

الحديثُ والفقهُ

الحديثُ الشريفُ هو المصدرُ الثاني من مصادرِ المشروعِ الفكريِّ الإسلاميِّ، وهو الذي تكفَّل بتفصيلِ ما جاء في القرآنِ الكريمِ.

وهذا ما جاء بيانُهُ من دورٍ للنبيِّ الأعظمِ ﷺ، فقال اللّهُ تعالى ﴿... وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ... ﴾[1].

وأما الفقهُ فهو - في جوهرِهِ - جهدٌ علميٌّ من أشخاصٍ توفَّرت فيهم أهليةُ النظرِ والاستنباطِ؛ على اختلافِ مراتبِهِ، من أجلِ التعرفِ - بالنسبة للمسلمين - على مضامينِ الكتابِ والسنةِ؛ باعتبارِهِما الكاشِفَين عن حكمِ اللّهِ تعالى.

وهذا التعريفُ لجوهرِ الفقهِ ليس من مبتكَراتِ المسلِمين، بل هو سابقٌ على الإسلامِ بحقبٍ طويلةٍ، فقد عرَّفت «مدوَّنةُ جوستنيان» Institutes De Justinien الفقهَ بأنه «معرفةُ الأمورِ الإلهيةِ والأمورِ البشريةِ، والعلمُ بما هو حقٌّ شرعاً، وبما هو غيرُ حقٍّ»[2].

وحتى عربُ الجاهليةِ كان لديهم أعرافٌ وأحكامٌ تنظِّم حياتَهم الدينيةَ والدنيويةَ، وهي بمثابةِ الفقهِ عندهم[3].

---

(١) سورة النحل، الآية ٤٤.

(٢) علي، د جواد (ت ١٤٠٨هـ)، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، الفصل ٥٦ - من الفقه الجاهلي، ج١٠، ص١٤١، نقلاً عن مدونة جوستنيان في الفقه الروماني، تعريب عبد العزيز فهمي، دار الكاتب المصري القاهرة ١٩٤٦م، ص ٥.

(٣) انظر: الفصول ٥٦ حتى ٦٠، من كتاب المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام للدكتور جواد علي.

وقد تسأل:

أليس القرآنُ الكريمُ عربيّاً مبيناً ؟

ومتاحاً فهمُه لكلِّ من ألَمَّ باللغةِ العربيةِ؟!

فما وجهُ الحاجةِ إلى الـ(علماء) في تفسيرِ القرآنِ وتأويلِهِ ؟!

الجواب: إن هذه مقولةٌ اختلط فيها الحقُّ بالباطلِ، والصوابُ بالخطأِ.

أما الصوابُ فيها: فهو أن القرآنَ عربيٌّ، وأن اللّهَ سبحانَهُ أتاح للجميعِ النظرَ فيه، بل حضَّهم عليه. نجد ذلك في آياتٍ عديدةٍ، منها قولُ اللّهِ تعالى ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[١]. وقولُهُ تعالى ﴿كِتَٰبٌ فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾[٢].

وأما الخطأُ فهو القولُ بأن ذلك ميسورٌ - بالفعلِ - لجميعِ الناسِ، وأن (جميع معارفه) متاحٌ لكلِّ ناظرٍ فيه! وذلك خطأٌ بيِّنٌ[٣].

فالآيتان المذكورتان - في الفقرةِ السابقةِ - ذكرتُ ما يمكن اعتبارُهما شرطَين للتدبرِ الفعَّالِ في القرآنِ، وهما (العقل، والعلم). ولعلَّ المقصودَ بهما فعلُ التعقلِ وواقعُ العلمِ. ونعلم - جميعاً - أن توفرَهما في الناسِ يتفاوتُ بين شخصٍ وآخرَ.

وعدمُ توفرِ هذين الشرطين؛ بطريقةٍ أو أخرى، في الناسِ؛ الذين هم المخاطَبون بالقرآنِ جعلتْهم بمنأى عن استثمارِهِ والاهتداءِ بهديِهِ.

---

(١) سورة الزخرف، الآية ٣.

(٢) سورة فصلت، الآية ٣.

(٣) تفاوتُ الناسِ في العلمِ عموماً، وفي العلمِ بالقرآنِ خاصةً، أمرٌ مسلَّمٌ به في الوسطِ الإسلاميِّ.
وفي هذا السياقِ يناسبُ أن نذكُرَ شاهداً على ذلك عن ابنِ عباسٍ؛ وهو من روادِ علمِ التفسيرِ، ومن الصحابةِ الأجلاءِ.
قال السيوطيُّ «وأخرج عبدُ الرزاق، وسعيدُ بنُ منصورٍ، وابنُ المنذر، وابنُ أبي حاتم، وابنُ الأنباري في المصاحف، والحاكمُ؛ وصححه، عن عبدِ اللّه بن أبي مليكة رضي اللّه تعالى عنه، قال: دخلتُ على ابنِ عباسٍ؛ أنا وعبدُ اللّه بن فيروز؛ مولى عثمانِ بن عفان رضي اللّه تعالى عنه، قال فيروزُ: يا أبا عباسٍ قوله ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِى يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥٓ أَلْفَ سَنَةٍ ...﴾ [السجدة ٥]. فكأن ابنَ عباسٍ رضي اللّه تعالى عنهما اتهمه، فقال: ما يومٌ كان مقدارُهُ خمسين ألفَ سنةٍ؟
فقال: إنما سألتُك لتخبرَني!
فقال ابنُ عباس رضي اللّه عنهما: هما يومان ذكَرهما اللّه في كتابِهِ، اللّهُ أعلمُ بهما، وأكرهُ أن أقولَ في كتابِ اللّهِ ما لا أعلمُ ...» [الدر المنثور، ج ١١، ص ٦٧٣].

والقرآنُ الكريمُ نفسُهُ أشار إلى حقيقةِ هذا التفاوتِ في مواضعَ.

فقال - مثلاً - ﴿إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ ۝٧٧ فِى كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ ۝٧٨ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾[١].
وهي صريحةٌ في أن مَن يمسُّون القرآنَ - بمعنى المعرفةِ الدقيقةِ والحقيقيةِ لمضامينِهِ وتطبيقاتِها - إنما هم فئةُ (المطهرين) دون مَن عداهم.

وقال - أيضاً - ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا...﴾[٢].

والآيةُ واضحةُ الدلالةِ في اتجاهين:

الأول: أن القرآنَ فيه محكمٌ؛ قد يكون ميسوراً فهمُهُ للجميعِ، وفيه متشابهٌ لا يُتاح فهمُهُ لكلِّ أحدٍ.

الثاني: أن له تأويلاً؛ أي معنى عميقاً أو مصداقاً خفيّاً، لا يعلمه إلا اللّهُ تعالى ومَن كان راسخاً في العلمِ.

ولا ريبَ في أن الرسوخَ في العلمِ ليس صفةً يَصح إطلاقُها على كثيرٍ ممن يسمِّيهم الناسُ علماءَ، مع الجزمِ بكونِهم من أهلِ العلمِ، فإن العلمَ مراتبُ.

مضافاً إلى أن القرآنَ والحديثَ هما مشروعٌ ربانيٌّ له ملامحُ محددةٌ ومنطقٌ خاصٌّ، ندرك بعضَه ويخفى علينا بعضُه، وليس لنا - من أجلِ التعرفِ الصحيحِ على مضامينِهِ - إلا السيرُ في الطريقِ اللازمِ طيُّه.

ومن هنا جاء النهيُ الشرعيُّ الصريحُ والمؤكَّد عن إعمالِ الذاتيةِ في تفسيرِ القرآنِ والشريعةِ، وهو نوعٌ من الهوى المذمومِ بشدةٍ في نصوصِ الوحيِ.

فقد روى أبو شيبةَ الخراسانيُّ، قائلاً:

« سمعتُ أبا عبدِ اللّهِ [الصادق] عليه السلام يقول: إن أصحابَ المقائيسِ طلبوا العلمَ

(١) سورة الواقعة، الآيات ٧٧ - ٧٩.

(٢) سورة آل عمران، الآية ٧.

بالمقائيسِ فلم تزِدْهم المقائيسُ من الحقِّ إلا بُعداً، وإن دينَ اللّهِ لا يُصاب بالمقائيسِ»[١].

وعن أبي بصيرٍ، قال:

«قلتُ لأبي عبدِ اللّهِ [الصادق] عليه السلام: تردُ علينا أشياءُ ليس نعرفُها في كتابِ اللّهِ، ولا سنةٍ، فننظرُ فيها ؟!

فقال: **لا! أما إنك إن أصبتَ لم تؤجَرْ، وإن أخطأتَ كذبتَ على اللّهِ عزَّ وجلَّ**»[٢].

وقد يُتوهَّم أن النهيَ عن العملِ بالقياسِ هو من مختصاتِ الشيعةِ! وليس الأمرُ كذلك، فقد وافَقَهم في ذلك عددٌ من رموزِ فقهاءِ المذاهبِ الأخرى، بل حُكِيَ إجماعُ الصحابةِ والتابعين على إنكارِهِ وردِّهِ، فقال الخطيبُ البغداديُّ «والصحابةُ والتابعون قد أنكروه، فدلَّ على أن هذا إجماعٌ منهم»[٣].

ولنذكر بعضَ ما قيل في هذا الصدد:

الأولُ: الصحابيُّ عبدُ اللّهِ ابنُ مسعودٍ

روي عنه قوله «إنكم إن عملتُم في دينِكم بالقياسِ أحللتُم كثيراً مما حُرِّم عليكم، وحرَّمتُم كثيراً مما أُحِل لكم»[٤].

الثاني: الصحابيُّ ابنُ عباسٍ

روي عنه قوله «مَن أحدث رأياً ليس في كتابِ اللّهِ، ولم تُمضِ به سنةُ رسولِ اللّهِ صلى الله عليه وآله، لم يَدرِ على ما هو منه إذا لقي اللّهَ عزَّ وجلَّ»[٥].

الثالثُ: مسروقُ الأجدعُ (تابعي)

روي عنه أنه كان يقول «إياكم والقياسَ والرأيَ، فإن الرأيَ قد يزِلُّ»[٦].

---

(١) أصول الكافي، ج ١، ص ٥٦، كتاب فضل العلم، باب البدع والمقائيس والرأي، الحديث ٧. وعنه» وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٤٣، الحديث (٣٣١٦٨). وفيه «المقاييس» بدل «المقائيس» في المواضع الثلاثة.

(٢) المصدر السابق، الحديث ١١.

(٣) الخطيب البغدادي، أحمد بن علي (ت ٤٦٣هـ)، الفقيه والمتفقه، ج ١، ص ٤٤٨.

(٤) المصدر السابق، ص ٤٥٧.

(٥) المصدر السابق، ص ٤٥٨.

(٦) المصدر السابق، ص ٤٥٩.

الرابعُ: عامرُ بنُ شراحيلِ الشَّعبيُّ (ت ١٠١ - ١١٠هـ)

الشعبي هذا - وهو من التابعين - كان ينهى بشدةٍ عن الاستنباطِ اعتماداً على القياسِ، ويقول «إياكم والقياسَ! فإنكم إن أخذتُم به أحللتم الحرامَ وحرَّمتم الحلالَ. ولأن أتعنى عنيةً أحبُّ إليَّ من أن أقولَ في شيءٍ برأيي»(١).

والذي يبدو أنه كان يرى ذلك تعبداً بما رواه هو عن النبيِّ ﷺ؛ وأنه قال «**لا تهلك أمتي حتى تقعَ في المقاييسِ، فإذا وقعت في المقاييسِ فقد هلكَتْ**»(٢).

الثاني: ابن حزم (ت ٤٥٦هـ)

وهو من الفقهاءِ الذين شنوا حملةً شعواءَ على القياسِ وأهلِهِ، ومما قاله في ذلك «ولا يحلُّ القولُ بالقياسِ في الدينِ ولا بالرأيِ لأن أمرَ اللّهِ تعالى عند التنازعِ بالردِّ إلى كتابِهِ وإلى رسولِهِ - ﷺ - قد صحَّ، فمن ردَّ إلى قياسٍ، وإلى تعليلٍ يدَّعيه، أو إلى رأيٍ، فقد خالف أمرَ اللّهِ تعالى المعلَّقَ بالإيمانِ، وردَّ إلى غيرِ مَن أمر اللّهُ تعالى بالردِّ إليه. وفي هذا ما فيه»(٣).

ثم ساق الأدلةَ والبراهينَ الشرعيةَ والعقليةَ والآثارَ التي تؤكدُ رؤيتَه هذه، فراجع.

بل إن ابنَ حزمٍ هذا بنى موسوعتَه الفقهيةَ؛ المسماةَ (المحلى بالآثار)، على أمورٍ - ذكرها في المقدمةِ - جعل منها «التنبيه على فسادِ القياسِ، وتناقضِه، وتناقضِ القائلين به»(٤).

ومعلومٌ أن استنباطَ الأحكامِ الشرعيةِ بطريقةٍ لم تثبت شرعيتُها هو من أبرزِ مصاديقِ البدعةِ المحرمةِ. قال اللّهُ تعالى ﴿قُلْ أَرَءَيْتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَٰلًا قُلْ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى ٱللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾(٥). وقد روى الإمامُ الصادقُ عليه السلام عن جدِّه

---

(١) القرطبي، ابن عبد البر (ت ٤٦٣هـ)، جامع بيان العلم وفضله، ج ٢، ص ٨٩٣.

(٢) المصدر نفسه.

قال الذهبي:

«قال أحمد بن عبد اللّه العجلي: مرسل الشعبي صحيح، لا يكاد يرسل إلا صحيحاً ...

وقال مكحول: ما رأيت أعلم بسنة ماضية من الشعبي.

وقال عاصم الأحول: ما رأيت أحداً أعلم من الشعبي.

وقال داود بن هند: ما جالست أحداً أعلم من الشعبي» [تاريخ الإسلام، ج ٧، ص ١٢٦ - ١٢٧].

(٣) الظاهري، ابن حزم (ت ٤٦٥ هـ)، المحلى بالآثار، ج ١، ص ٧٨، المسألة ١٠٠.

(٤) المصدر السابق، ص ٢١، المقدمة.

(٥) سورة يونس، الآية ٥٩.

رسولِ اللّهِ ﷺ أنه قال «**كلُّ بدعةٍ ضلالةٌ، وكلُّ ضلالةٍ في النارِ**»[١].

وأخيراً، فإن القرآنَ نصٌّ لغويٌّ يحكمه نظامٌ لا يتقن التعاملَ معه كلُّ مَن هبَّ ودبَّ، وليس هو أقلَّ شأناً، ودقةً، وتعقيداً، من قصيدةٍ شعريةٍ نظمها شاعرٌ متقنٌ، ولا يَحق - علميّاً، وفنيّاً - أن يتصدَّى لنقدِها وبيانِ وجوهِ الإبداعِ فيها سوى أهلِ النقدِ والإبداعِ الأدبيِّ والشعريِّ[٢]. فما يُشترط في الشعرِ أولى بأن يُشترط في القرآنِ، مع وضوحِ الفوارقِ بينهما في العمقِ والدقةِ علمياً وأدبيّاً، فتدبر.

والحاصلُ:

١ - أننا بحاجةٍ إلى العلماءِ من أجلِ تفسيرِ القرآنِ.

٢ - أن هؤلاء العلماءَ يحتاجون - بدورِهم - إلى القرآنِ وإلى الحديثِ في تفسيرِهِ، وفي إنتاجِ الفتاوى الفقهيةِ خصوصاً، وفي تحديدِ ملامحِ المشروعِ الإسلاميِّ عموماً.

٣ - أن من المحرمِ على العلماءِ؛ فضلاً عن غيرِهم، الخروجَ عن قواعدِ الدينِ ومبادئِهِ في تفسيرِهِ.

٤ - أنه لا يُسمح للناظرِ في الكتابِ الكريمِ والسنةِ المطهرةِ بغيرِ إعمالِ العقلِ؛ في حدودِ الاستنطاقِ للنصِّ، والتجوالِ بين أطرافِهِ التي يفسِّرُ بعضُها بعضاً.

المقدمةُ الرابعةُ: خطةُ البحثِ

ستكون خطتُنا في البحثِ عن (العدل في المشروعِ الإسلاميِّ) هي السيرُ في طريقٍ ذي مرحلتين أساسيتين:

المرحلةُ الأولى: نتعرفُ من خلالِها على رذيلةِ الظلمِ، ونبذِ الشرعِ الحنيفِ لها.

---

(١) أصول الكافي، ج ١، ص ٥٦ - ٥٧، كتاب فضل العلم، باب البدع والمقائيس والرأي، الحديث ١٢. وعنه: وسائل الشيعة، ج ١٦، ص ٢٧٢، الحديث (٢١٥٤٨).
وانظر - أيضاً -: السنن الكبرى، كتاب صلاة العيدين، باب كيف الخطبة، ج ٢، ص ٣٠٨.

(٢) قال أبو الفرج البغدادي (ت ٣٣٧هـ) «فأما علمُ جيدِ الشعرِ من رديئِهِ، فإن الناسَ يخبِطون في ذلك منذ تفقَّهوا في العلمِ، فقليلاً ما يُصيبون» [نقد الشعر، ص ٣].
وقد تذاكَر جماعةٌ من الناسِ الشعراءَ والشعرَ عند الحطيئة، «فقال لهم: ما أصبتُم جيدَ الشعرِ ولا شاعرَ الشعراءِ. ولو أعطيتُم القوسَ باريَها وُفقتم على ما تريدون» [الفاخر، للمفضل بن سلمة (ت ٢٩٠هـ)، ص ٣٠٥].

ونبذُ هذه الرذيلةِ يمثِّل عمليةَ الهدمِ والتقويضِ لأسسِ الباطلِ.

المرحلةُ الثانيةُ: نتعرف من خلالِها على فضيلةِ العدلِ، وحضِّ الشرعِ الحنيفِ عليها. وتحقيقُ فضيلةِ العدلِ هذه يُعدُّ تشييداً لكيانِ الحقِ، وإرساءً لقواعدِ الأمنِ والسلامِ.

وسيكون لنا - في كلِّ مرحلةٍ - منازلُ ووقفاتٌ؛ نتصيَّد فيها ما يؤمِّن لنا زاداً يُعيننا على طيِّ هذه الرحلةِ المباركةِ.

تنبيهان:

الأول: أن حديثَنا عن قيمةِ العدلِ سيتركز - أولاً - على القرآنِ الكريمِ، وعلى السنةِ المطهرةِ - ثانياً -. وقد قدَّمنا أن الكتابَ والسنةَ يُعدَّان مصدرَين أساسيَّين للمعرفةِ الإسلاميةِ.

وفي درجةٍ ثالثةٍ قد نعزِّز ما نورِده؛ من آيةٍ أو حديثٍ هنا أو هناك، بما قاله العلماءُ في علومِ التفسيرِ والعقائدِ والفقهِ وأصولِهِ وغيرِها؛ باعتبارِ أن جهودَهم تركزت على التعرفِ على تفاصيلِ المشروعِ الإسلاميِّ، والتعريفِ به.

الثاني: نعني بالسنةِ المطهرةِ ما يُروَى عن رسولِ اللّهِ ﷺ، وكذلك ما يُروى عن آلِهِ عليهم السلام. ونعني بهم - تحديداً - الأئمةَ الاثني عشرَ؛ التزاماً بِما ثبتَ لهم من إمامةٍ دينيةٍ خاصةٍ؛ جاء النصُّ المتواترُ بها.

ففي المسندِ لابنِ حنبلٍ؛ بسندِه عن أبي سعيد الخدري، قال:

«قال رسولُ اللّهِ ﷺ: **إني تاركٌ فيكم الثقلين، أحدُهما أكبرُ من الآخرَ: كتابُ اللّهِ؛ حبلٌ ممدودٌ من السماءِ إلى الأرضِ، وعترتي أهلَ بيتي. وإنهما لن يفترقا حتى يردا عليَّ الحوضَ**»[1].

وفي السننِ الكبرى للنسائيِّ؛ بسندِه عن زيدِ بن أرقم، قال:

«**لَما رجع رسولُ اللّهِ ﷺ عن حجةِ الوداعِ ونزل غديرَ خمٍّ أمر بدوحاتٍ، فقُممن، ثم قال:**

كأني قد دُعِيتُ فأجبتُ. إني قد تركتُ فيكم الثقلينِ، أحدُهما أكبرُ من الآخرَ: كتابُ

---

(١) ابن حنبل، أحمد (ت ٢٤١هـ)، مسند أحمد، ج ١٧، ص ١٧٠، برقم (١١١٠٤).

اللّهِ، وعترتي أهلَ بيتي، فانظروا كيف تخلفوني فيهما؟ فإنهما لن يتفرقا حتى يردا عليَّ الحوضَ.

ثم قال: إن اللّهَ مولاي، وأنا وليُّ كلِّ مؤمنٍ.

ثم أخذَ بيدِ عليٍّ فقال: مَن كنتُ وليَهُ فهذا وليُّهُ، اللهم والِ مَن والاه، وعادِ مَن عاداه.

فقلتُ لزيد: سمعتُه من رسولِ اللّهِ ﷺ قال: ما كان في الدوحاتِ رجلٌ إلا رآه بعينِه، وسمع بأذنِه»[1].

---

(١) النسائي، أحمد بن شعيب (ت ٣٠٣هـ)، السنن الكبرى، ج ٧، ص ٣١٠، باب فضائل علي رضي اللّه عنه، برقم (٨٠٩٢).

والحديثُ نفسُهُ مرويٌّ عن طريقِ زيدِ بنِ أرقمَ - أيضاً - بأوسعَ مما ذكره النسائيُّ، وفيه قال:

«نزل النبيُّ ﷺ يومَ الجحفةِ، ثم أقبل على الناس، فحمد اللّهَ وأثنى عليه، ثم قال: إني لا أجد لنبيٍّ إلا نصفَ عمرِ الذي قبله، وإني أوشَكُ أن أُدعَى فأجيب، فما أنتم قائلون؟

قالوا: نصحتَ.

قال: أليس تشهدون أن لا إله إلا اللّه، وأن محمداً عبده ورسوله، وأن الجنةَ حقٌّ، والنارَ حقٌّ، وأن البعثَ بعد الموت حقٌّ؟

قالوا: نشهد.

قال: فرفع يديه فوضعهما على صدرِهِ. ثم قال: وأنا أشهد معكم. ثم قال: ألا تسمعون؟

قالوا: نعم.

قال: فإني فَرطُكم على الحوضِ وأنتم واردون عليَّ الحوضَ، وإن عرضَه أبعدُ ما بين صنعاء وبصرى، فيه أقداحٌ - عددَ النجوم - من فضةٍ، فانظروا كيف تخلفوني في الثقلين؟

فنادى منادٍ: وما الثقلان يا رسولَ اللّهِ؟

قال: كتابُ الله؛ طرفٌ بيدِ اللّهِ عز وجل، وطرفٌ بأيديكم، فاستمسكوا به لا تضلوا، والآخرُ عترتي، وإن اللطيفَ الخبيرَ نبَّأني أنهما لن يتفرقا حتى يردا عليَّ الحوضَ، وسألتُ ذلك لهما ربي، فلا تقدَّموهما فتهلكوا، ولا تقصِّروا عنهما فتهلكوا، ولا تعلِّموهم فإنهم أعلمُ منكم.

ثم أخذ بيدِ عليٍّ رضي اللّه عنه فقال: مَن كنتُ أولى به من نفسي فعليٌّ وليه، اللهم والِ مَن والاه، وعادِ مَن عاداه» [المعجم الكبير للطبراني، ج ٥، ص ١٦٦، باب الزاء، زيد بن أرقم الحديث رقم (٤٩٧١)].

ومع هذا النصِّ الواضحِ والصريحِ، والتوجيهِ النبويِّ اللازم نرى واقعَ غالبيةِ الأمةِ على خلافِ ذلك، حتى قال أبو حامد الغزالي؛ حاكياً هذا الواقع الغالب والمتغلِّب، «فالفقهاء الذين هم زعماء الفقه، وقادة الخلق؛ أعنى الذين كثر أتباعُهم في المذاهب، خمسة: الشافعي، ومالك، وأحمد بن حنبل، وأبو حنيفة، وسفيان الثوري» [إحياء علوم الدين، ج ١، ص ٤١].

ونتساءل - باستغراب -:

أين هم فقهاءُ أهلِ البيتِ عليهم السلام؟

أم أنه لم يكن فيهم فقهاءُ؟!

وأين هي وصيةُ رسولِ اللّهِ ﷺ؟!

أليس من الظلم أن يتقدَّم غيرُهُم، أو يُقدَّم، عليهم؟!

والعجيبُ أن أبا حامدٍ ذكر هؤلاء الفقهاءَ في سياقِ التنبيهِ إلى أن متَّبعِيهم - من العلماءِ - ظلموهم؛ حيث لم يسيروا بسيرتِهم الربانيةِ!

ولتفصيلِ المسألةِ مجالٌ آخرُ.



دوحاتٌ تمهيديةٌ

في العلاقةِ بين العدلِ والحقوقِ



توطئة

قبل أن نوغِلَ في السيرِ في رحلةِ التعرفِ على مسيرةِ العدلِ في المشروعِ الإسلاميِّ علينا أن نقفَ - قليلاً - عند مسألةِ (الحقوق)، التي لا يمكن فهمُ موضوعِ بحثِنا دون اعتبارِها نقطةَ ارتكازٍ.

وذلك، أن المشروعَ الإسلاميَّ ينطلق من أن المساحاتِ التي يجبُ أن يكونَ العدلُ حاضراً فيها واسعةٌ جدّاً. فالعدلُ - الذي هو إعطاءُ كلِّ ذي حقٍّ حقَّهُ - يفرض أن يكونَ اللّهُ تعالى عادلاً في ما يصدرُ عنه من فيضٍ وخلقٍ وعطاءٍ، ويفرض - أيضاً - أن يأمرَ بالعدلِ لأن خلافَه ظلمٌ وسفهٌ ونقصٌ، واللّهُ سبحانَهُ منزَّهٌ عن ذلك كلِّهِ.

ولعلَّ هذا هو السرُّ وراءَ قوله تعالى ﴿وَٱلسَّمَآءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ ٱلْمِيزَانَ ﴿٧﴾ أَلَّا تَطْغَوْا۟ فِى ٱلْمِيزَانِ ﴿٨﴾ وَأَقِيمُوا۟ ٱلْوَزْنَ بِٱلْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا۟ ٱلْمِيزَانَ ﴿٩﴾ وَٱلْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ﴾[1].

فهذهِ الآياتُ بيَّنت مجموعةً من الحقائقِ، ترتبط بموضوعِ بحثِنا؛ ويجب أن يُتنبَّه لها.

وهذه الحقائقُ هي:

أولاً: أن اللّهَ تعالى هو خالقُ السماواتِ والأرضِ وما فيهما.

---

(١) سورة الرحمن، الآيات ٧ - ١٠.
قال الفيضُ الكاشانيُّ - تعليقاً على الآيات - ما نصه «﴿... وَوَضَعَ ٱلْمِيزَانَ﴾؛ أي: العدل؛ بأن وفَّر على كلِّ مستعِدٍّ مستحَقَّه، ووفى كلَّ ذي حقٍّ حقَّه حتى انتظم أمرُ العالم، واستقامَ ... ﴿أَلَّا تَطْغَوْا۟ فِى ٱلْمِيزَانِ﴾ لئلا تطغَوا فيه؛ أي: لا تعتدُوا ولا تجاوَزوا الإنصافَ. ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلْوَزْنَ بِٱلْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا۟ ٱلْمِيزَانَ﴾ ولا تنقصوه؛ فإن من حقِّه أن يستوي؛ لأنه المقصودُ من وضعِهِ. ﴿وَٱلْأَرْضَ وَضَعَهَا﴾ خفضها مدحوةً للأنامِ للخلقِ» [تفسير الصافي، ج ٥، ص ١٠٧].

ثانياً: أن الغايةَ من فعلِ اللّهِ تعالى وخلقِه هذا هو العدلُ.

ثالثاً: أن اللّهَ تعالى وفَّر للناسِ جميعَ أسبابِ العدلِ؛ الظاهرةَ والخفيةَ.

رابعاً: أن اللّهَ تعالى كلَّف الناسَ بأن يسيروا؛ بدقةٍ وحرصٍ، في حياتِهم الشخصيةِ، وفي تعاملِهم مع الناسِ؛ وفقاً للعدلِ ومقتضاه، ونهاهُم عن ضدِّه؛ وهو الظلمُ بجميعِ مراتبِه.

ولا يخفى أن مفردةَ (الميزان) - في الآيةِ - ليست سوى إشارةٍ إلى العدلِ، أو إلى آلتِهِ؛ باعتبارِ ذلك منّةً من اللّهِ تعالى على الناسِ؛ فإن الآياتِ في مقامِ الامتنانِ وفي سياقِهِ.

والميزانُ الماديُّ المعروفُ - مع ملاحظةِ الأطوارِ التي مرَّ بها - يُستعان به لمعرفةِ مقدارِ ما يعطيه البائعُ وما يأخذه المشتري. وهو في الوقتِ نفسِهِ إشارةٌ إلى الميزانِ - أي العدلِ - في المسائلِ المعنويةِ؛ وهي الحقوقُ مطلقاً.

وهذا يعني أن العدلَ فضيلةٌ وقيمةٌ مركزيةٌ في ما جاء من وحيٍ ربانيٍّ للناسِ؛ بغرضِ تسييرِ حياتِهم على ضوءِ العدلِ في الصغيرِ من شؤونِهم والكبيرِ على حدٍّ سواءٍ. فإن العدلَ يُعد «واحداً من أصولِ العقيدةِ والدينِ، وأساساً من أسسِ الفكرِ الإسلاميِّ»[1]. ولهذا، صحَّ القولُ إنه «قلما نجد قضيةَ أعطى الإسلامُ لها أهميةً قصوى كقضيةِ العدلِ، فهي وقضيةُ التوحيدِ سيَّان في تشعبِ جذورِهما إلى جميعِ الأصولِ والفروعِ الإسلاميةِ»[2].

وهذا يعني - بالضرورةِ - أن الحديثَ عن الحقوقِ، وتفصيلِها، سيكون لازماً، بل إن الحديثَ عن العدلِ ولزومِهِ يقوم على أساسِ الحقوقِ.

وانطلاقاً من هذا، فإننا إذا تجوَّلنا بين بساتينِ القيمِ الإسلاميةِ، وتشريعاتِ الإسلامِ؛ التي هي بمثابةِ الصياغاتِ القانونيةِ والنظاميةِ لها، لوجدنا أنها تقومُ على بيانِ قاعدةٍ أساسيةٍ؛ لا معنى للحديثِ عن العدلِ بدونِها.

وهذه القاعدةُ هي (الحقوقُ).

---

(١) الشيرازي، الشيخ ناصر مكارم (معاصر)، الأمثل في تفسير كتاب اللّه المنزل، ج ٣، ص ٦٣٣.
(٢) المصدر السابق.

وذلك، أن المشروعَ الإسلاميَّ ينطلق من أن لكلِّ موجودٍ سلسلةً من الحقوقِ، يفرضُ العدلُ أن تُعطَى له، وأن يُمكَّنَ منها، وأن لا تُسلبَ منه، وأن لا يُحالَ بينه وبينها.

ولا فرقَ في الموجودِ ذي الحقِّ بين أن يكونَ واجباً أو ممكناً، ولا بين أن يكونَ غنيّاً أو فقيراً، ولا بين أن يكونَ حاكماً أو محكوماً، إلى غيرِ ذلك من عناوينَ؛ حقيقيةٍ أو اعتباريةٍ.

فالعلاقةُ بين العدلِ والحقِّ وثيقةٌ؛ بل إنها عضويةٌ، «فالخيرُ، والإحسانُ، وإقامةُ العدلِ في بني الإنسانِ من شؤونِ الحقوقِ الإنسانيةِ بعضِهم على بعضٍ، يحكم بحسنِهِ ولزومِهِ الفطرةُ»[1].

ومن هنا، قيل - في تفسيرِ القانونِ الذي نشأ بطريقةٍ منظمةٍ لدى اليونانيين - أن «اللفظَ الدالَّ على القانونِ في هذه اللغةِ هو Ius؛ أي العدالةُ أو الحقُّ»[2]. فأنت تجد - في هذا التعبيرِ - أنهم يساوون بين العدلِ والحقِّ وأنهما شيءٌ واحدٌ؛ مع أنهما - بالتأكيدِ - ليسا شيئاً واحداً على مستوى المفهومِ والتعريفِ، لكننا نجدهما يتمازجانِ ويتصادقانِ في عالمِ الخارجِ والتطبيقِ.

ومن ثَم، فإننا نقولُ:

إن من غيرِ الميسورِ - أبداً - أن ندرسَ العدلَ علميّاً، ونجاهدَ من أجلِ تحقيقِهِ في عالمِ الواقعِ عمليّاً، دون أن يسبقَ ذلك التعرفُ على منظومةِ الحقوقِ، والتعريفُ بها؛ فـ «وجوبُ العدلِ فرعُ ثبوتِ الحقِّ»[3]. كما أن المطالبةَ بالحقِّ «تتوقّف على ثبوتِ الحقِّ»[4].

وإذا رجعنا إلى القرآنِ الكريمِ؛ بغرضِ التعرفِ على الإطارِ العامِّ للتشريعاتِ والنظم الإسلاميةِ، لوجدنا أنه يؤكدُ على مسألةِ الحقوقِ أولاً، وعلى إعطاءِ كلِّ ذي حقٍّ حقَّهُ

(١) السبزواري، السيد عبد الأعلى (ت ١٤١٤هـ)، مهذب الأحكام، ج٢٠، ص ١٨٤.

(٢) ديورانت، ويل (ت ١٩٨١هـ)، قصة الحضارة، ج ١٠، ص ٣٦٢ - مصادر القانون.

(٣) الخوانساري، السيد أحمد (ت ١٤٠٥هـ)، جامع المدارك، ج ٤، ص ٤٢٧.

(٤) الحلي، العلامة الحسن بن المطهر (ت ٧٢٦هـ)، مختلف الشيعة، ج ٦، ص ١٠٣. وهذه الجملة وإن ذكرها العلامة - في مبحث اللقطة - ردّاً على مقولةٍ لبعض الفقهاء، إلا أنها يمكن عدُّها قاعدةً عامةً؛ تخدم غرضَنا الذي نبحثه.

ثانياً؛ أي على العدلِ. ولا فرقَ في ذلك بين الحقِّ الماديِّ أو المعنويِّ، ولا بين الصديقِ والعدوِّ، كما أن ذلك هو ما يأمر به اللّهُ تعالى، ونتعرفُ عليه منه سبحانَهُ.

ونكتفي بشاهدينِ قرآنيينِ على ترابطِ العدلِ والحقِّ، وعلى وجوبِ مراعاتِهما مع جميعِ الناسِ دون تمييزٍ.

الشاهدُ الأولُ: قولُ اللّهِ عزَّ وجلَّ ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعَۢا بَصِيرٗا ۝٥٨ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾[١].

فهذا الشاهدُ القرآنيُّ يؤكد أن المشروعَ الإسلاميَّ يقومُ على إلزامِ أتباعِه ومتبنِّيه بقواعدَ حقوقيةٍ وعدليةٍ، منها[٢]:

القاعدةُ الأولى: وجوبُ أداءِ الأماناتِ للصديقِ والعدوِّ

وهذا ما يفيده إطلاقُ قولِه تعالى ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا ...﴾.

ويشهدُ له، بل يدلُّ عليه، عددٌ من الأحاديثِ الإماميةِ، مما أودعه المحدثون في مجاميعِ الأخبارِ؛ كالشيخِ الجليلِ محمدِ بنِ يعقوبِ الكلينيِّ، في أبوابَ خاصةٍ. ولنقِفْ على بعضِ هذه الشواهدِ:

الشاهدُ الأولُ: ما رواه؛ بإسنادِهِ، عن السكونيِّ، عن أبي عبدِ اللّهِ الصادقِ (عليه السلام)، قال «**قال رسولُ اللّهِ (صلى الله عليه وآله): ليس منا مَن أخلف بالأمانةِ. وقال: قال رسولُ اللّهِ (صلى الله عليه وآله): الأمانةُ تجلب الرزقَ، والخيانةُ تجلب الفقرَ**»[٣].

الشاهدُ الثاني: ما رواه بإسنادِهِ، عن الحسينِ بنِ مصعبِ الهمدانيِّ، قال «**سمعتُ أبا عبدِ اللّهِ (عليه السلام) يقول: ثلاثةٌ لا عذرَ لأحدٍ فيها: أداءُ الأمانةِ إلى البرِّ والفاجرِ، والوفاءُ بالعهدِ إلى البرِّ والفاجرِ، وبِرُّ الوالدَينِ بَرَّينِ كانا أو فاجِرَينِ**»[٤].

---

(١) سورة النساء، الآيتان ٥٨، ٥٩.

(٢) سيأتي بعضُ الحديث عن هذه الآية القرآنية بتفصيلٍ - إلى حدٍّ ما - في المنزل الثاني من المرحلة الثانية، فانتظر.

(٣) فروع الكافي، ج ٥، ص ١٣٣، كتاب المعيشة، باب أداء الأمانة، الحديث ٧. وعنه: وسائل الشيعة، ج ١٩، ص ٧٦، الحديث (٢٤١٩٠).

(٤) المصدر السابق، ص ١٣٢، الحديث ١.

الشاهدُ الثالثُ: ما رواه؛ بإسنادِهِ، عن محمدِ بنِ مسلم، عن أبي عبدِ اللّهِ عليه السلام، قال: **قال أميرُ المؤمنين عليه السلام: أدُّوا الأمانةَ ولو إلى قاتلِ وِلد الأنبياءِ**»[١].

الشاهدُ الرابعُ: ما رواه؛ بإسنادِهِ، عن عمرَ بن أبي حفصٍ، قال «**سمعتُ أبا عبدِ اللّهِ عليه السلام يقول: اتقوا اللّهَ! وعليكم بأداءِ الأمانةِ إلى مَن ائتمَنكم. ولو أن قاتلَ عليِّ بنِ أبي طالبٍ عليه السلام ائتمنني على أمانةٍ لأديتُها إليهِ**»[٢].

الشاهدُ الخامسُ: ما رواه؛ بإسنادِهِ، عن عمارِ بنِ مروانَ، قال «**قال أبو عبدِ اللّهِ عليه السلام - في وصيةٍ له -: اعلم أن ضاربَ عليٍّ عليه السلام بالسيفِ، وقاتلَه، لو ائتمنني، واستنصحني، واستشارني، ثم قبلتُ ذلك منه، لأديتُ إليه الأمانةَ**»[٣].

الشاهدُ السادسُ: ما رواه؛ بإسنادِهِ، عن محمدِ بنِ القاسمِ، قال «**سألتُ أبا الحسنِ - يعني موسى عليه السلام- عن رجلٍ استودَع رجلاً مالاً له قيمةٌ، والرجلُ الذي عليه المالُ رجلٌ من العربِ يقدرُ على أن لا يعطيَه شيئاً، ولا يقدرُ له على شيءٍ، والرجل الذي استودعه خبيثٌ خارجيٌّ، فلم أدعْ شيئاً!**

فقال لي: قل له رُدَّه عليه؛ فإنه ائتمنَه عليه بأمانةِ اللّهِ عزَّ وجلَّ ... »[٤].

الشاهدُ السابعُ: ما رواه الشيخُ الصدوقُ في الأمالي؛ بإسنادِهِ، عن الحسينِ بنِ مصعبٍ، عن عليِّ بنِ الحسينِ عليهما السلام، قال «**سمعتُه يقول لشيعتِه: عليكم بأداءِ الأمانةِ، فوالذي بعث محمداً بالحقِّ نبيّاً لو أن قاتلَ أبي الحسينِ بنِ عليٍّ عليه السلام ائتمنني على السيفِ الذي قتله به لأدَّيتُهُ إليه**»[٥].

الشاهدُ الثامنُ: ما رواه؛ بإسنادِهِ، عن الحسينِ بنِ أبي العلاءِ، عن أبي عبدِ اللّهِ الصادقِ عليه السلام، قال «**إن اللّهَ عزَّ وجلَّ لم يبعث نبيّاً إلا بصدقِ الحديثِ، وأداءِ الأمانةِ إلى البرِّ والفاجرِ**»[٦].

---

(١) المصدر السابق، ص ١٣٣، الحديث ٣. وعنه: وسائل الشيعة، ج ١٩، ص ٧٣، الحديث (٢٤١٨١).

(٢) المصدر السابق، الحديث ٤. وعنه: وسائل الشيعة، ج ١٩، ص ٧٢، الحديث (٢٤١٧٦)، وليس فيه (ابن أبي طالب).

(٣) المصدر السابق، الحديث ٥. وعنه: وسائل الشيعة، ج ١٩، ص ٧٤، الحديث (٢٤١٨٤).

(٤) المصدر السابق، الحديث ٨. وعنه: وسائل الشيعة، ج ١٩، ص ٧٤، الحديث (٢٤١٨٤).

(٥) الصدوق، محمد بن علي (ت ٣٨١هـ)، الأمالي، ص ٢٤٦، المجلس ٤٦، الحديث ٦. وعنه: بحار الأنوار، ج ٧٢، ص ١١٤.

(٦) أصول الكافي، ج ٢، ص ١٠٤، كتاب الإيمان والكفر، باب الصدق وأداء الأمانة، الحديث١. وعنه: وسائل الشيعة، ج ١٩، ص ٧٣، الحديث (٢٤١٨٢).

فهذه الأحاديثُ؛ وأمثالُها، تؤكدُ على انبساطِ قاعدةِ الأمانةِ، ووجوبِ الوفاءِ بمضمونِها مع جميعِ الناسِ دون استثناءٍ؛ حتى لو كانوا قتلةً ومجرمين، فإن حقوقَهم محترمةٌ، وأن العدلَ يفرض حفظَها لهم. كما أن آخرَ الشواهدِ يؤكِّدُ على رسوخِ هذه القاعدةِ في الدياناتِ السماويةِ، فلا يُستثنى منها دِينٌ، ولم يُعفَ منها متديِّنٌ، ولا يجوزُ مخالفتُها في حقِّ أيٍّ كانَ.

القاعدةُ الثانيةُ: الأمانةُ في الحقوقِ الماديةِ والمعنويةِ

لا فرقَ في وجوبِ أداءِ الأماناتِ لأهلِها، وهي حقوقٌ، بين أن تكونَ ماديةً أو معنويةً.

وهذا ما يُستَفادُ من قولِه تعالى ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا ...﴾؛ حيث لم تُقيَّد (الأمانات) بأيِّ قيدٍ، فهي مطلَقةٌ؛ فيكون معناها شاملاً للنوعين.

ويشهدُ لهذا الشمولِ نصوصٌ عديدةٌ تؤكدُ أن للمتعلمِ حقّاً على العالِمِ، وأن هذا الحقَّ أمانةٌ عنده يجب عليه أن يؤديَه، وأن على الإمامِ اللاحقِ حقّاً على الإمامِ السابقِ؛ وهو أمانةٌ عنده، يجب عليه أن يؤديَه، وأن للمستشيرِ حقّاً على المستشارِ، وهكذا، بل إنها «**جاريةٌ في سائرِ الأماناتِ**» كما قال الإمام موسى بنُ جعفرٍ الكاظمِ عليه السلام[1].

ويشهدُ لذلكَ ـ أيضاً ـ ما رواه الشيخُ الكلينيُّ، عن أبي عبدِ اللّهِ الصادق عليه السلام، قال «**المجالسُ بالأمانةِ. وليس لأحدٍ أن يحدِّث بحديثٍ يكتمه صاحبُهُ؛ إلا بإذنِهِ، إلا أن يكونَ ثقةً، أو ذكراً له بخيرٍ**»[2].

القاعدةُ الثالثةُ: أن الحكمَ بين الناسِ يجب أن يكونَ بالعدلِ.

فلا يجوزُ للحاكمِ القاضي ـ أيّاً كان ـ أن يجورَ في القضاءِ. وهذا ما يفيده قولُهُ تعالى ﴿... وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِ ...﴾.

القاعدةُ الرابعةُ: أن القضايا التي يُحكَم فيها لا فرقَ فيها بين أن تكونَ ماديةً أو معنويةً.

---

(١) الصدوق، محمد بن علي (ت ٣٨١هـ)، معاني الأخبار، ص ١٠٨، باب معنى الأمانات التي أمر اللّه عز وجل عباده بأدائها إلى أهلها، الحديث ١. وعنه: بحار الأنوار، ج ٢٣، ص ٢٧٨.

(٢) أصول الكافي، ج ٢، ص ٦٦٠، كتاب الإيمان والكفر، باب المجالس بالأمانة، الحديث ٣. وعنه: وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ١٠٤، الحديث (١٥٧٦٧)، وفي هامشه أشير إلى أن في بعض النسخ (فقهاً)، بدل (ثقة).

وهذا ما يمكن استفادتُه من قولِه تعالى ﴿ ... وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِٱلْعَدْلِ ... ﴾. والآيةُ لم تحدِّد نوعَ القضايا التي يتصدَّى للحكمِ فيها، فهي مطلَقةٌ من هذه الجهةِ. وعليهِ، فهي تشمل جميعَ أنواعِ القضايا والقضاءِ.

نعم، قد تكونُ الدعاوى في القضايا الماديةِ هي الأكثرُ شيوعاً، بل قد يُقال أنها المتبادرةُ من الحكمِ والقضاءِ إذا أطلقَ في آيةٍ أو روايةٍ!

لكن مع ذلك نقولُ: إن الآيةَ مطلقةٌ، والواقعُ الخارجيُّ يشهد أن التخاصمَ بين الناسِ؛ مما يحتاجون فيه إلى التحاكمِ إلى قاضٍ بالمعنى العامِّ، يشهد لهذه السعةِ.

ولعلَّ لجانَ التحكيمِ الشعريةِ والأدبيةِ والفنيةِ وغيرِها؛ التي يقومُ بها الناسُ قديماً وحديثاً ويراجعونها، تصلح قرينةً على ما نقولُه من سعةٍ وشمولٍ[1].

فوجوبُ حفظِ الأمانةِ ثابتٌ «في جميعِ الأماناتِ»[2]، من جهةٍ. وهو - من جهةٍ أخرى - «من الأحكامِ القطعيةِ»[3].

ويشهدُ لهذا الشمولِ، ولوجوبِ العدلِ في كلِّ حكمٍ، ما روي أن أميرَ المؤمنين عليّاً عليه السلام ألقى صبيانُ الكتَّابِ ألواحَهم بين يديه؛ ليخيِّرَ بينهم. فقال «**أما إنها حكومةٌ! والجورُ فيها كالجورِ في الحكمِ**»[4].

ويؤيده ما روي أن صبيين ترافعا إلى الحسنِ بنِ عليٍّ عليهما السلام «في خطٍّ كتباه وحكَّماه في ذلك، ليحكمَ أيُّ الخطين أجودُ، فبصُر به عليٌّ، فقال: **يا بنيَّ! انظر كيف تحكمْ، فإن هذا حكمٌ؛ واللّٰهُ سائلُك عنه يومَ القيامةِ**»[5].

---

(١) روى مؤرخو الشعرِ أن الأصمعيَّ قال «كان النابغةُ يضربُ له قبّةٌ من أدمٍ بسوقِ عكاظٍ، فتأتيه الشعراءُ فتَعرِض عليه أشعارَها» [انظَر: الشعر والشعراء، ج ١، ص ١٦٦، ٣٣٢]. ورويّ أن قائل ذلك هو أبو عمرو بن العلاء، نقل ذلك عنه الأصمعيُّ. [المصون في الأدب، لأبي أحمد العسكري، ص ٣].

(٢) اللنكراني، الشيخ محمد الفاضل (ت ١٤٢٨هـ)، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الإجارة، ص ٦٤٨.

(٣) القمي، السيد تقي الطباطبائي (معاصر)، مباني منهاج الصالحين، ج، ص ٥٥٧، كتاب الوديعة.

(٤) فروع الكافي، ج ٧، ص ٢٦٨، كتاب الحدود، باب النوادر، الحديث ٣٨. وعنه: وسائل الشيعة، ج ٢٨، ص٣٧٢، الحديث (٣٤٩٩٦).

(٥) الطبرسي، الفضل بن الحسن (ت ٥٤٨هـ)، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج ٣، ص ٩٩، ذيل الآية الشريفة محل البحث.

القاعدةُ الخامسةُ: إن الحكم إلا للّهِ

ما يجب تقريرُه في هذه القاعدةِ هو أن المرجعيةَ النهائيةَ في المشروعِ الإسلاميِّ عموماً، وفي القضاءِ وتحقيقِ العدلِ خصوصاً، هي للّهِ تعالى أولاً، ولرسولِه ثانياً، ولأولي الأمرِ الشرعيين ثالثاً.

فالمسألةُ خطيرةٌ لا تحتمل الإهمالَ، ولا إيكالَ أمرِها إلى الأهواءِ والأمزجةِ.

وفي هذا السياقِ جاء عددٌ من الشواهدِ:

منها: قولُ اللّهِ تعالى ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ﴾.

وبناءً على هذا الشاهدِ فإن المشروعَ الإسلاميَّ ينطلق من:

١ ـ أن هناك منظومةً من الحقوقِ للخالقِ والخلقِ، وأن العدلَ يفرض أن تؤدَّى هذه الحقوقُ لأهلِها، وأن لا يُحالَ بينها وبين أصحابِها.

٢ ـ أن الترابطَ بين الحقوقِ والعدلِ ـ وجوداً وعدماً ـ عضويٌّ.

ومنها: قولُهُ تعالى ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلۡقِسۡطِۖ وَلَا يَجۡرِمَنَّكُمۡ شَنَـَٔانُ قَوۡمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعۡدِلُواْۚ ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرُۢ بِمَا تَعۡمَلُونَ ۝٨ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَهُم مَّغۡفِرَةٞ وَأَجۡرٌ عَظِيمٞ ﴾[1].

وهذا الشاهدُ القرآنيُّ المشتمِلُ على آيتين يعزز ـ كالشاهدِ السابقِ ـ فكرةَ الترابطِ العضويِّ بين العدلِ والحقِّ. غيرَ أن في هذا الشاهدِ فارقاً يتمثل في أنه يؤكدُ على رعايةِ العدلِ مع العدوِّ؛ فضلاً عن الصديقِ، وأن الشنآنَ؛ وهو العداوةُ، لا يجوزُ أن يكونَ سبباً في التنكرِ لحقِّ الخصمِ، ولا أن يسوِّغ ظلمَه.

فالحقُّ ثابتٌ لذوي الحقوقِ، ولا فرقَ في ثبوتِ هذا الحقِّ لهم بين أن يكونوا أصدقاءَ أو أعداءَ. وفي المقابلِ، فإن العدلَ واجبٌ للجميعِ، ولا يجوزُ الانتقائيةُ فيه ليكونَ للصديقِ دون العدوِّ.

---

(١) سورة المائدة، الآيتان ٨، ٩.

ثم إن هذا الشاهدَ لا يخلو من بيانٍ لخلفياتِ وغاياتِ الأمرِ بالعدلِ؛ وهي التقوى بكلِّ ما تعنيه من قربٍ من اللّهِ تعالى، وما يترتب عليها من ثمراتٍ لا غنى عنها ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّٰلِحَٰتِ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ﴾.

وسيكون لنا ـ بعونِ اللّهِ تعالى ـ وقفةٌ أخرى، بل وقفاتٌ، مع هذه الآيةِ الشاهدِ في مواضعَ من الكتابِ، فانتظر.

وكيف كان، فإن مسألةَ (العدل) لا تنفك عن مسألةِ (الحقوق)، فهو يدورُ معها حيثما دارت، فإن رعايةَ الحقوقِ عدلٌ، والتعديَ على الحقوقِ ظلمٌ؛ حيث إن «الحقَّ أمرٌ مستبطَنٌ في معنى الظلمِ، ومفروضٌ فيه»[1]، فالعدلُ هو أيضاً يستبطن الحقَّ.

ومن هنا، فإنه لا يُتصوَّر إمكانيةُ الحديثِ عن العدلِ مع غيابِ الحديثِ عن الحقوقِ، أو تغييبِهِ.

ولهذا، فإن المطالبةَ بإشاعةِ الثقافةِ الحقوقيةِ؛ مع شيوعِ قصورِ نظرِ البعضِ فيها! وقصرِه ذلك على حقوقٍ دون أخرى هي أمرٌ لازمٌ. وإشاعةُ هذه الثقافةِ يعني تنشئةَ فردٍ أو جماعةٍ يطلبون العدلَ ويقدسونه، ويقاومون الظلمَ، ويستقبحونه.

وفي هذا السياقِ يجب أن يُقرأ ما حكاه اللّهُ تعالى عن الطاغيةِ فرعونَ، الذي عملَ على تجهيلِ قومِهِ واستخفافِهم، ليسهلَ عليه تضليلُهم والتلبيسُ عليهم، حيث قال اللّهُ تعالى ﴿وَنَادَىٰ فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِۦ قَالَ يَٰقَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَٰذِهِ الْأَنْهَٰرُ تَجْرِي مِن تَحْتِيٓ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٥١﴾ أَمْ أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْ هَٰذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ وَلَا يَكَادُ يُبِينُ ﴿٥٢﴾ فَلَوْلَآ أُلْقِيَ عَلَيْهِ أَسْوِرَةٌ مِّن ذَهَبٍ أَوْ جَآءَ مَعَهُ الْمَلَٰٓئِكَةُ مُقْتَرِنِينَ ﴿٥٣﴾ فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُۥ فَأَطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُواْ قَوْمًا فَٰسِقِينَ﴾[2].

فإن فرعونَ لبَّس عليهم، بإيهامِهم أن مَن كان ملِكاً، ومتموِّلاً، هو أفضلُ في نفسِهِ، وأجدرُ بالطاعةِ، ممن ليس كذلك! فقد «حمَلهم على أن يَخِفوا له، ولِما أرادَ منهم»[3]، ولولا أنه جهَّلهم، واستغل جهلَهم، لَما تيسَّر له استخفافُهم واستفزازُهم.

---

(١) الصدر، الشهيد السيد محمد باقر (ت ١٤٠٠هـ)، بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص ٨٧، بقلم الشيخ حسن عبد الساتر.

(٢) سورة الزخرف، الآيات ٥١ ـ ٥٤.

(٣) الزمخشري، جار اللّه (ت ٥٣٨هـ)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ج ٤، ص ٢٥٩.

فالمشروعُ الإسلاميُّ، وهو المستنبَطُ من شريعةِ اللّهِ الكاملةِ والخالدةِ، يقوم على أساسِ أن لكلِّ موجودٍ حقوقاً، لا يجوزُ التعدِّي عليها.

ويدلُّ على ذلكَ ما رواهُ الشيخُ الكلينيُّ؛ بإسنادِهِ، عن أبي عبدِ اللّهِ الصادقِ (عليه السلام)، قال «**إن اللّهَ تبارك وتعالى أنزلَ في القرآنِ تبيانَ كلِّ شيءٍ. حتى - واللّهِ! - ما تركَ اللّهُ شيئاً يحتاجُ إليه العبادُ، حتى لا يستطيعَ عبدٌ يقول: لو كان هذا أُنزِل في القرآنِ؟! إلا وقد أنزله اللّهُ فيه**»[1].

ويدلُّ عليه أيضاً: ما رواه الشيخُ الكلينيُّ؛ بإسنادِهِ، عن عمرَ بنِ قيسٍ، عن أبي جعفرٍ الباقرِ (عليه السلام)، قال «**سمعتُه يقولُ: إن اللّهَ تبارك وتعالى لم يدَعْ شيئاً يحتاجُ إليه الأمةُ إلا أنزلَه في كتابِهِ، وبيَّنه لرسولِهِ صلى اللّهُ عليه وآلِهِ. وجعل لكلِّ شيءٍ حدّاً، وجعلَ عليه دليلاً يدلُّ عليه، وجعل على مَن تعدَّى ذلك الحدَّ حدّاً**»[2].

ويدلُّ على ذلكَ - قبلَ الحديثِ - قولُ اللّه تعالى ﴿... ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ...﴾[3]، الدالُّ على كمالِ الشريعةِ والمشروعِ.

وسيكون لنا - بإذنِ اللّهِ تعالى - وقفةٌ أخرى حول كمالِ الشريعةِ، فانتظر[4].

= وفي لسان العرب، مادة (خفف) «يقال: أخفَّني الشيءُ إذا أغضَبَك حتى حملَك على الطيشِ، واستخفَّه: طلَب خفتَه... ومنه ﴿فَٱسْتَخَفَّ قَوْمَهُۥ فَأَطَاعُوهُ﴾؛ أي حملهم على الخفةِ والجهلِ. يقال: استخفَّهُ عن رأيِهِ، واستفزَّهُ عن رأيِهِ إذا حملَهُ على الجهلِ، وأزالَهُ عما كان عليه من الصوابِ ...».

(١) أصول الكافي، ج ١، ص ٥٩، كتاب فضل العلم، باب الرد إلى الكتاب والسنة، وأنه ليس شيء من الحلال والحرام، وجميع ما يحتاج الناس إليه، إلا وقد جاء فيه كتاب أو سنة، الحديث ١.

(٢) المصدر السابق، الحديث ٢. وعنه: وسائل الشيعة، ج ٢٨، ص ١٦، الحديث (٣٤١٠٣)؛ إلا أنه (عمرو) بدل (عمر)! والظاهر أنه خطأ؛ فإن ابن قيس هذا هو المعروف بـ(الماصر)، وهو (عمر) وليس (عمرو).
وقد نبَّهَ إلى ذلك الرجاليُّ المحققُ السيدُ موسى الزنجانيُّ (دام ظله)؛ في تحقيقِهِ على كتاب الكافي ج ١، ص ١٥٠، طبعة مؤسسة دار الحديث.
وأما السيدُ الخوئيُّ، فقد سماه - في معجم رجال الحديث - (عمر) في موضعٍ، وفي موضعٍ آخرَ سماه (عمرو)، انظر الترجمة رقم (٨٧٩٦)، والترجمة رقم (٨٩٨٧).

(٣) سورة المائدة، الآية ٣.

(٤) في المنزل السادس من المرحلة الثانية.



الدوحةُ الأولى

تعريفُ الحقِّ

الحقُّ - بفتح الحاء - واحدُ الحقوقِ، وهو مشتَقٌّ من مادةِ (حَقَق). ومعناها - في الأصلِ -: الإحكامُ، والوجوبُ، والثبوتُ، واللزومُ. ثم استُعمِلت اسماً للّهِ تعالى، فيُقال له (الحق)، واستُعملت للدلالةِ على ما يُقابل الباطلَ، كما استُعملت للدلالةِ على ما يختصُّ بالشخصِ، أو الجماعةِ، انطلاقاً من الفطرةِ، أو العقلِ، أو الشرعِ، أو العرفِ.

قال الخليلُ (ت ١٧٠هـ) «الحقُّ نقيضُ الباطلِ. حقَّ الشيء يَحِقُّ حقّاً أي وجبَ وجوباً. وتقول: يحقُّ عليكَ أن تفعلَ كذا، وأنت حقيقٌ على أن تفعلَه. وحقيقٌ فَعيلٌ في موضعِ مفعولٍ. وقولُ اللّهِ عزَّ وجلَّ ﴿حَقِيقٌ عَلَىٰٓ أَن لَّآ أَقُولَ ..﴾ معناه محقوقٌ، كما تقول: واجبٌ»[١].

وقال ابنُ فارسٍ (ت ٣٩٥هـ) «الحقُّ: نقيضُ الباطلِ. وحقَّ الشيءُ وجبَ»[٢].

وقال - أيضاً - «الحاء والقاف أصلٌ واحدٌ، وهو يدلُّ على إحكامِ الشيءِ وصحتِهِ. فالحقُّ نقيضُ الباطلِ، ثم يرجع كلُّ فرعٍ إليه بجودةِ الاستخراجِ وحسنِ التلفيقِ.

ويقال حقَّ الشيءُ: وجبَ»[٣].

---

(١) الجوهري، أحمد (ت هـ)، العين، ج ٣، ص ٦، باب الحاء والقاف وما قبلهما ...

(٢) ابن فارس، أحمد، مجمل اللغة، ص ٢١٥.

(٣) مقاييس اللغة، ج ٢، ص ١٥، مادة (حق).

وقال الفيروزُ آباديُّ (ت ٨١٧هـ) «الحقُّ: من أسماءِ اللّهِ تعالى، أو من صفاتِهِ، والقرآنُ، وضدُّ الباطلِ، والأمرُ المقضيُّ، والعدلُ، والإسلامُ، والمالُ، والملكُ، والموجودُ الثابتُ، والصدقُ، والموتُ، والحزمُ، وواحدُ الحقوقِ»[١].

وجاء في المعجم الوسيط «حقق الأمرُ أثبتَه وصدَّقَه»[٢].

وقال الجرجانيُّ (ت ٨١٦هـ) «الحقُّ: اسمُ من أسمائِهِ تعالى، والشيءُ الحقُّ، أي الثابتُ حقيقةً. ويُستعملُ في الصدقِ والصوابِ أيضاً، يقال: قولٌ حقٌّ وصوابٌ.

الحقُّ - في اللغةِ - هو الثابتُ الذي لا يسوغُ إنكارُهُ. وفي اصطلاحِ أهلِ المعاني هو الحكمُ المطابقُ للواقعِ. يُطلق على الأقوالِ والعقائدِ والأديانِ والمذاهبِ، باعتبارِ اشتمالِها على ذلكَ، ويقابلُه الباطلُ»[٣].

وقال أبو البقاءِ (ت ١٠٩٤هـ) «وحقُّ اللّهِ: امتثالُ أمرِهِ، وابتغاءُ مرضاتِهِ. وحقُّ الإنسانِ: كونُه نافعاً له، ورافعاً للضرِّ عنه»[٤].

هذا ما يتعلّق بالوضعِ اللغويِّ والاستعمالِ العربيِّ، وهو يقرِّب لنا مدلولَ مفردةِ (الحق)، لكنه لا يُعد كافياً للتعريفِ بمقصودِنا في هذه الدراسةِ؛ من تحديدِ ما يُعد موضوعاً لكلٍّ من العدلِ والظلمِ.

ولعلَّ أقربَ التعريفاتِ المعجميةِ لموضوعِ بحثِنا هو ما جاء في المعجم الوسيط من تعريفِ (الحق) بـ«النصيب الواجب للفرد أو الجماعة»[٥]. والذي أحسبه أنهم أخذوا بعينِ الاعتبارِ المدلولَ الاصطلاحيَّ لعنوانِ (الحق) في الاستعمالاتِ المعاصرةِ.

وعلى أيِّ حالٍ، فليس هناك تعريفٌ فنيٌّ موحدٌ لـ(الحق)، فقد تعددت تعريفاتُهُ بتعددِ المدارسِ التي اشتغلت بالبحثِ فيه، وباختلافِ المصادرِ التي استُنِد إليها في إثباتِهِ، والمناهجِ التي اعتُمِدت في معالجتِهِ.

---

(١) الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، مادة (حق).
(٢) المعجم الوسيط، ج ١، ص ١٨٨، مادة (حق).
(٣) الجرجاني، الشريف، التعريفات، ص ٨٩.
(٤) الحنفي، أبو البقاء، الكليات، ص ٣٩١، فصل الحاء.
(٥) المعجم الوسيط، ج ١، ص ١٨٨، مادة (حق).

ولنقِفْ على بعضِ التعريفاتِ:

التعريفُ الأولُ: ما تبناه الفقيهُ الدستوريُّ عبدُ الرزاقِ السنهوريُّ في تعريفِ الحقِّ بأنه «مصلحةٌ ذاتُ قيمةٍ ماليةٍ يحميها القانونُ»[١].

وهو تعريفٌ - كما ترى - قاصرٌ في ما نحن بصددِهِ؛ لثلاثةِ أسبابٍ على الأقلِّ:

أولُها: أنه يحصر الحقَّ في ما له مقابلٌ ماليٌّ.

ثانيها: أنه قاصرٌ عما درج عليه الفقهاءُ المسلمون، فإنه «لم يتعرض لكلِّ أنواعِ الحقوقِ؛ كحقِّ اللّهِ سبحانَهُ، والحقوقِ الشخصيةِ الأخرى؛ كحقِّ الجارِ على الجارِ، والإنسانِ على الإنسانِ، وغيرهما من الحقوقِ التي ليس لها قيمةٌ ماليةٌ»[٢].

ثالثها: أنه لا يشمل الحقوقَ التي لم يُنَص عليها في القانونِ، والتي يسعى صاحبُها، أو أصحابُها، لتحصيلِها.

التعريفُ الثاني: ما تبناه الشيخُ علي الخفيفُ في تعريفِهِ بأنه «مصلحةٌ مستحَقةٌ شرعاً»[٣].

التعريفُ الثالثُ: ما تبناه الأستاذُ مصطفى الزرقاءُ في تعريفِه بأنه «اختصاصٌ يُقرِّر به الشرعُ سلطةً أو تكليفاً»[٤].

وهذا التعريفُ، وسابقُه، أفضلُ من الأولِ وأكملُ، غيرَ أنهما يماثلانه في أنهما لا يستوفيان جميعَ الحقوقِ. ولعلَّ أهمَّ المؤاخذاتِ عليهما أنهما قد يكونان معنيَّين بحقوقِ الخلقِ دون الخالقِ.

لذلكَ نقترحُ في تعريفِ الحقِّ:

التعريفُ الرابعُ: أنه «كلُّ كمالٍ للموجودِ، موجوداً أو منشوداً».

---

(١) حكاه عنه السيد هاشم معروف الحسني؛ في كتابه (نظرية العقد في الفقه الجعفري)، ص ٣٨.

(٢) الحسني، السيد هاشم معروف (ت ١٤٠٣هـ)، نظرية العقد في الفقه الجعفري، ص ٣٨.

(٣) مذكرات الحق والذمة، ص ٣٦، حكاه عنه الزحيلي في الفقه الإسلامي وأدلته، ج ٤، ص ٢٨٣٩.

(٤) المدخل إلى نظرية الالتزام في الفقه، ف ٣، ص ١٠، نقله عنه الزحيلي في الفقه الإسلامي وأدلته، ج ٤، ص ٢٨٣٩.

خصائصُ التعريفِ:

يمتاز هذا التعريفُ - في ما نحسبُ ونقدِّرُ - على الخصائصِ التاليةِ:

١ - أنه شاملٌ لكمالاتِ الخالقِ والمخلوقِ.

٢ - أنه شاملٌ للكمالاتِ الماديةِ والمعنويةِ.

٣ - أنه شاملٌ للكمالاتِ الحاصلةِ فعلاً، والمطلوبةِ.

٤ - أنه شاملٌ للكمالاتِ المعلومةِ للناسِ وغيرِ المعلومةِ.

٥ - أنه شاملٌ للكمالاتِ المنصوصِ عليها في القوانينِ وغيرِ المنصوصِ عليها.

٦ - أنه شاملٌ للكمالاتِ الثبوتيةِ والسلبيةِ.

وقد يُتصوَّر أن هذا توسعٌ لا مبررَ له في معنى الحقوقِ!

غيرَ أن المتتبعَ للنصوصِ الشرعيةِ يلمس - بوضوحٍ لا لبسَ فيه - أن كلّاً من مفردتي (الحق)، و (الحقوق)، ومعناهما، في المشروعِ الإسلاميِّ يغطي هذه المساحةَ بهذه السعةِ والشمولِ، ولا يصح تعريفُ الحقِّ بما يقصر عن الإيقافِ على ذلكَ.

وعلى ذلكَ عددٌ من الشواهدِ، نذكر منها ما يلي:

الشاهدُ الأولُ: نقرأ في دعاءِ الإمامِ السجادِ عليٍّ بنِ الحسينِ عليهما السلام قولَهُ «**اللهم إني أعتذرُ إليك من مظلومٍ ظُلِم بحضرتي فلم أنصُرهُ، ومن معروفٍ أُسدِي إليَّ فلم أشكرْهُ، ومن مسيءٍ اعتَذَر إليَّ فلم أعذرْهُ، ومن ذي فاقةٍ سألني فلم أوثِرْهُ، ومن حقِّ ذي حقٍّ لزمني لمؤمنٍ فلم أوَفِّرهُ، ومن عيبِ مؤمنٍ ظهَر لي فلم أسترْه، ومن كلِّ إثمٍ عرَضَ لي فلم أهجُرْهُ ...**»[1].

فالإمامُ عليه السلام يعتذرُ؛ بما يناسب مقامَهُ، ويعلِّمنا الاعتذارَ والاستغفارَ، من التقصيرِ من الانتصارِ لكلِّ مظلومٍ؛ وهو من سُلب حقَّهُ ظلماً، وكان يمكننا أن ننصرَه فلم نفعلْ. ويعتذر - أيضاً - من التقصيرِ من أداءِ حقِّ كلِّ مَن أسدَى إلينا معروفاً فلم نقابلِه بما يستحقُّ من الوفاءِ والشكرِ، وكذلك بالنسبةِ لذي الفاقةِ والحاجةِ إذا لم نقِف إلى جانبِهِ بما هو مقدورٌ لنا.

(١) الصحيفة السجادية، ص ١٦٦، الدعاء ٣٨، الفقرة ١.

ثم يوسِّع الإمامُ ﵇ الدائرةَ إلى كلِّ صاحبِ حقٍّ من المؤمنين، أو مَن ابتُلي بعيبٍ فلم نستُرهُ عليه، أو من كلِّ معصيةٍ لم نتجنَّبْها.

فمفهومُ الحقِّ - إذن - واسعٌ سعةَ نعمِ اللّهِ تعالى.

الشاهدُ الثاني: ما رواه القميُّ؛ بإسنادِهِ، عن أبي بصيرٍ، قال «**قال أبو عبدِ اللّهِ ﵇: إنه جاء رجلٌ إلى أميرِ المؤمنين ﵇، فقال له: يا أميرَ المؤمنين! إني زنيتُ فطهِّرني! فقال أميرُ المؤمنين ﵇: أ بِك جِنةٌ؟! فقال: لا. قال: أ فتقرأُ من القرآنِ شيئاً؟! قال: نعم. فقال له: ممن أنت؟ فقال: أنا من مزينةَ أو جهينةَ. قال: اذهَب حتى أسألَ عنك، فسأل عنه، قالوا: يا أميرَ المؤمنين! هذا رجلٌ صحيحُ العقلِ، مسلمٌ.**

ثم رجَع إليه، فقال: يا أميرَ المؤمنين! إني زنيتُ فطهِّرني! فقال: ويحَك أ لك زوجةٌ؟! قال: نعم. قال: فكنت حاضرَها أو غائباً عنها؟! قال: بل كنت حاضرَها. قال: اذهب حتى ننظرَ في أمرِك!

فجاء إليه الثالثةَ فذكر له ذلك، فأعاد عليه أميرُ المؤمنين ﵇، فذهب، ثم رجَع في الرابعةِ. فقال: إني زنيتُ فطهِّرني! فأمر أميرُ المؤمنين بحبسِهِ. ثم نادى أميرُ المؤمنين ﵇: أيها الناسُ! إن هذا الرجلَ يحتاجُ أن نقيمَ عليه حدَّ اللّهِ، فاخرُجوا متنكِّرين لا يعرفُ بعضُكم بعضاً، ومعكم أحجارُكم.

فلما كان من الغدِ أخرَجَه أميرُ المؤمنين ﵇ بالغَلَس[1]، وصلى ركعتين، ثم حفَر حفيرةً، ووضعَه فيها. ثم نادى: أيها الناسُ! إن هذه حقوقُ اللّهِ، لا يطلبُها مَن كان عنده للّهِ حقٌّ مثلُهُ. فمَن كان للّهِ عليه حقٌّ مثلُهُ فلينصرفْ؛ فإنه لا يقيمُ الحدَّ من اللّهِ من للّهِ عليه الحدُّ.

فانصرفَ الناسُ، فأخَذ أميرُ المؤمنين ﵇ حجراً، فكبَّر أربعَ تكبيراتٍ، فرماه. ثم أخَذ الحسنُ ﵇ مثلَه. ثم فعَل الحسينُ ﵇ مثلَهُ. فلما مات أخرجَه أميرُ المؤمنين ﵇، وصلَّى عليه ...»[2].

---

(١) الغَلَس - بالتحريك -: الظلمة آخر الليل.

(٢) القمي، علي بن إبراهيم (ق ٣)، تفسير القمي، ج ٢، ص٩٦ - ٩٧. وأورد الشيخ الكليني الخبر باختلاف في الألفاظ، انظر ج ٧، ص ١٨٨، كتاب الحدود، باب الرجم، باب آخر منه، الحديث ٣.

وموضعُ الشاهدِ في الحديثِ أن ما طلبه الإمامُ عليه السلام من امتناعِ مَن عليه حدٌّ ليس بالضرورةِ يريد ما كان سببُهُ الفاحشةَ حصراً، ويؤيد ذلك امتناعُ جميعِ مَن حضرَ - كما تفيده الروايةُ - باستثناءِ الإمامِ عليه السلام وولديه الحسنين عليهما السلام، فهل يُظن أن جميعَ أولئك كانوا قد ارتكبوا فاحشةَ الزنا ؟!

لا أحتملُ ذلك، وإنما عرفوا أن الإمامَ عليه السلام أراد بـ(الحقوق) أحكامَ اللّهِ تعالى التي حصل فيها شيءٌ من التقصيرِ.

الشاهدُ الثالثُ: ما روي عن الإمامِ عليِّ بنِ موسى الرضا عليهما السلام أنه قال - في حديثٍ - «... **إذا كثرتْ النعمُ كان المسلمُ من ذلك على خطرٍ؛ للحقوقِ التي تجب عليه، وما يُخاف من الفتنةِ فيها** ...»[1].

والإمامُ عليه السلام في هذا الحديثِ يبيِّن خطورةَ الحرصِ على تحصيلِ النعمِ دون الاستعدادِ للقيامِ بلوازمِها؛ وهي حقوقُها. وهذا - أيضاً - يعزز فكرةَ التوسعِ في مفهومِ الحقوقِ.

الشاهدُ الرابعُ: ما رواه الشيخُ الكلينيُّ؛ بإسنادِهِ، عن السكونيِّ، عن أبي عبدِ اللّهِ الصادقِ عليه السلام، أنه قال «**للدابةِ على صاحبِها ستةُ حقوقٍ: لا يحملها فوقَ طاقتِها، ولا يتخذ ظهرَها مجالسَ يتحدث عليها، ويبدأ بعلْفِها إذا نزلَ، ولا يسِمُها، ولا يضربُها في وجهِها؛ فإنها تسبِّحُ، ويعرِضُ عليها الماءَ إذا مرَّ به**»[2].

فالحقوقُ؛ وفقاً لهذا الحديثِ، ليست للّهِ تعالى فحسبُ، وليست هي خاصةً بالإنسانِ، وإنما للدابةِ أيضاً. وعليهِ، فكما يُتصوَّر وقوعُ الظلمِ على الإنسانِ فإنه يقعُ على الدابةِ أيضاً، وكذلك العدلُ يُطلَب من اللّهِ تعالى وله، ومن الناسِ ولهم، ويُطلَب - أيضاً - للدوابِّ.

الشاهدُ الخامسُ: ما رواه الشيخُ الكلينيُّ؛ بإسنادِهِ، عن أبانٍ، عن أبي عبدِ اللّهِ الصادقِ عليه السلام، أنه قال «**إن للجمعةِ حقّاً وحرمةً. فإياك أن تضيِّعَ أو تقصِّرَ في شيءٍ من**

(١) أصول الكافي، ج ٢، ص ٤٨٨، كتاب الدعاء، باب من أبطأت عليه الإجابة، الحديث ١. وعنه: وسائل الشيعة، ج ٧، ص ٥٦، الحديث (٨٧١٠).

(٢) فروع الكافي، ج ٦، ص ٥٣٧، كتاب الدواجن، باب نوادر في الدواب، الحديث ١. وعنه: وسائل الشيعة، ج ١١، ص ٨٤، الحديث (١٥٣١٠).

عبادةِ اللّهِ والتقربِ إليه بالعملِ الصالحِ وتركِ المحارمِ كلِّها؛ فإن اللّهَ يضاعفُ فيه الحسناتِ، ويمحو فيه السيئاتِ، ويرفع فيه الدرجاتِ ...»[(١)].

فللزمانِ؛ وفقاً لهذا الحديثِ، حقوقٌ وحرمةٌ.

الشاهدُ السادسُ: قولُ اللّهِ تعالى ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ...﴾[(٢)]. وقولُهُ تعالى ﴿ذَٰلِكَ وَمَن يُعَظِّمْ شَعَٰٓئِرَ ٱللَّهِ فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى ٱلْقُلُوبِ﴾[(٣)]. فبضمِّ الآيتين يتبيَّن أن الجماداتِ - أيضاً - لها حقوقٌ، وبعضَها معدودٌ من الشعائرِ الجديرةِ بالتعظيمِ!

---

(١) فروع الكافي، ج ٣، ص ٤١٤، باب فضل يوم الجمعة وليلته، الحديث ٦. وعنه: وسائل الشيعة، ج ٧، ص ٣٧٥، الحديث (٩٦٢٠).

(٢) سورة البقرة، الآية ١٥٨.

(٣) سورة الحج، الآية ٣٢.



الدوحةُ الثانيةُ

بين الحقِّ والحكمِ

لدى مراجعةِ كتبِ الفقهِ نجد تعبيرَين بينهما وجوهُ التقاءٍ وافتراقٍ.

وأولُ هذين التعبيرَين (الحق)، وثانيهما (الحكم). ومُيِّز بينهما بأن الأولَ هو ما جعله الشارعُ المقدسُ تأسيساً أو إمضاءاً، وألزم الغيرَ بمراعاتِهِ، وللمجعولِ له تركُ بعضِ مصاديقِهِ وإهمالُها. وأما الثاني فهو: هذا المجعولُ نفسُهُ، بفارقِ أن مراعاتَه لازمةٌ على الجميعِ وليس للمجعولِ له أن يتخلَّى عنه[1].

والبحثُ في الفوارقِ بينهما طويلُ الذيلِ، وفيه مسالكُ واتجاهاتٌ كثيرةٌ، لا يتسع المقامُ لتفصيلِها، ولا يناسب - هنا - التعرضُ لها. وقد بذل الفقهاءُ جهوداً مضنيةً في التفرقةِ الموضوعيةِ بينهما، «وتعرَّضوا للفرقِ بينهما في خلالِ مباحثِ العقودِ والمعاملاتِ، إلا أنهم لم ينتهوا إلى النتيجةِ الحاسمةِ التي تميز كلّاً منهما عن الآخرَ، ولا إلى الخصائصِ التي يختص بها كلٌّ منهما، ذلك لِما بينهما من التقاربِ والتجانسِ في أكثرِ المواردِ، على أنهما قد يجتمعانِ في الشيءِ الواحدِ»[2].

لذلكَ، لزم أن ننبِّهَ إلى مرادِنا من الحقِّ؛ في هذه الدراسةِ، وأنه ما يشمل التعبيرَين، وذلك تبعاً لِما جاء في الأدلةِ الشرعيةِ؛ من التوسعةِ والاستيعابِ والشمولِ في استعمالِ

---

(١) انظر - في التمييز بينهما - كتاب بلغة الفقيه للسيد محمد بن محمد تقي بحر العلوم (ت ١٣٢٦هـ)، ج ١، ص ٣٣ وما بعدها.

(٢) الحسني، السيد هاشم معروف (ت ١٤٠٣هـ)، نظرية العقد في الفقه الجعفري، ص ٣١.

(الحق) بما يشملُ (الحكم)، خلافاً لِما درجَ عليها الفقهاءُ من التمييزِ بينهما. مع ملاحظةِ ما وقعَ بينهم من خلافٍ شديدٍ في ذلك، من حيث تعريفِ كلٍّ منهما، والفرقِ الفارقِ بينهما، من جهةِ جوازِ إسقاطِه وعدمِهِ، وقابليتِه للنقلِ أو الانتقالِ وعدمِهما، بعوضٍ أو بغيرِ عوضٍ(١).

ويجبُ القولُ إن علمَ الفقهِ؛ على اختلافِ انتماءاتِه المذهبيةِ، لم يستوعبْ الحديثَ - تفصيلاً - عن الحقِّ بجميعِ تطبيقاتِه، فالحقوقُ الأخلاقيةُ اقتُصر فيه على بعضِها دون بعضٍ، وكذلك السياسيةِ، وقل مثلَ ذلك في الحقوقِ الثقافيةِ والاجتماعيةِ والمعنويةِ ... وإن لم يخلُ علمُ الفقهِ وأصولُه من ذكرِ القواعدِ العامةِ والمباديءِ الكليةِ التي يمكن استخراجُ كافةِ الحقوقِ، أو غالبيتِها، منه.

ويرجع عدمُ الاستيعابِ هذا إلى عواملَ كثيرةٍ، منها:

١ - أن الفقهَ بُني على قاعدةِ تأمينِ الاحتياجاتِ الفرديةِ للمسلمِ.

٢ - أنه بُني على التقيُّدِ بالمأثورِ والمحافظةِ عليه؛ إن في الفتاوى، أو المنهجيةِ، بل حتى في التبويبِ عند كثيرٍ من الفقهاءِ!

وهذا لا يعني بالضرورةِ أن الفقهَ علمٌ جامدٌ، فإن مَن يصِفُهُ بذلك على الإطلاقِ سيكون ظالماً لجهودِ الفقهاءِ المشكورةِ، وظالماً للإضافاتِ المهمةِ؛ خصوصاً في العقودِ الأخيرةِ. لكن هذا لا يكفي لتأمينِ احتياجاتِ الفردِ المسلمِ، والمجتمعِ المسلمِ، في زمنٍ صار تدفقِ المعلوماتِ، والتحولاتِ الاجتماعيةِ والسياسيةِ والاقتصاديةِ والثقافيةِ ...، متسارعةً لا يكفي معها الاقتصارُ على الطرقِ السابقةِ في دراسةِ الفقهِ وتدريسِهِ.

---

(١) انظر في تفصيل ذلك: رسالة (نظرة في الحقوق - أحكامها، وأقسامها) للسيد محمد جعفر المروج الجزائري (ت ١٤١٩هـ)، المطبوع ضمن كتابه هدى الطالب في شرح المكاسب.
ويشهد لهذه السعةِ - في استعمالِ مادةِ الحقِّ لِما يشملِ الحكمَ - ما ذكره زرارةُ؛ حيث قال «إذا اغتسلتَ بعد طلوعِ الفجرِ أجزأكَ غُسلُكَ ذلك للجنابةِ والجمعةِ وعرفةَ والنحرِ والحلقِ والذبحِ والزيارةِ. وإذا اجتمعت عليك حقوقٌ أجزأها عنك غسلٌ واحدٌ ...» [فروع الكافي، ج ٣، ص ٤١، كتاب الطهارة، باب ما يجزئ الغسل منه ...، الحديث ١].



الدوحةُ الثالثةُ

تنويعُ الحقوقِ

مما مرَّ بنا؛ في الدوحةِ الأولى من هذه الدوحاتِ التمهيديةِ، تبيَّن لنا سعةُ الساحةِ الحقوقيةِ للموجوداتِ، وأنها تشمل الخالقَ والمخلوقَ، بما فيهم من أناسٍ وبهائمَ ونباتاتٍ، بل إنها تتسعُ للصديقِ والعدوِّ.

وهذا ما تسالم عليها المنظِّرون للمشروعِ الإسلاميِّ؛ استناداً لنصوصِهِ وقواعدِهِ؛ فالحقوقُ في هذا المشروعِ يُفترض أن تشملَ جميعَ «أنواعِ الحقوقِ الدينيةِ كحقِّ اللّهِ على عبادِهِ من صلاةٍ وصيامٍ ونحوِهما، والحقوقِ المدنيةِ كحقِّ التملكِ، والحقوقِ الأدبيةِ كحقِّ الطاعةِ للوالدِ على ولدِهِ، وللزوجِ على زوجتِهِ، والحقوقِ العامةِ كحقِّ الدولةِ في ولاءِ الرعيةِ لها، والحقوقِ الماليةِ كحقِّ النفقةِ، وغيرِ الماليةِ كحقِّ الولايةِ على النفسِ»[1]، بل الحقوقِ المدنيةِ والأخلاقيةِ، والأخرويةِ أيضاً.

وسنقف - بعونِ اللّهِ تعالى - على صنوفِ الحقوقِ وأنواعِها، وذلك في عددٍ من التطبيقاتِ في المنزلِ الرابعِ من المرحلةِ الثانيةِ، الذي خصَّصناه لتطبيقاتٍ عدليةٍ، فانتظرْ.

---

(١) الزحيلي، د وهبة (ت ١٤٣٦هـ)، الفقه الإسلامي وأدلته، ج ٤، ص ٢٨٣٩.



الدوحةُ الرابعةُ

تزاحمُ الحقوقِ

تمهيد:

عالمُ الدنيا هو عالمُ المحدودياتِ، وهو «عالم التضاد والتزاحم»[1]. وعليهِ، فإنه لا يستطيعُ جميعُ الناسِ أن يحقِّقوا كلَّ رغباتِهم، ولا أن ينالوا كافةَ حقوقِهم، فلا بدَّ لهم من تنظيمِ تلك الرغباتِ، وغضِّ الطرفِ عن بعضِ الحقوقِ.

فالحقوقُ - إذن - قد تتزاحمُ؛ بمعنى عدمِ إمكانيةِ الوفاءِ بها جميعاً، فلا بدَّ من تقديمِ بعضِ الحقوقِ على بعضٍ، أو تقدمِها، أو ثَلم بعضِها لحسابِ بعضٍ آخرَ.

لكن من المناسبِ أن نقفَ - بإيجازٍ - على المعنى الدقيقِ للتزاحمِ المقصودِ، فنقول:

عُرِّف التزاحمُ المقصودُ - هنا - بتعريفاتٍ كثيرةٍ، منها:

١ - أنه «التعاندُ في مقامِ فعليَّة الحكمين، وتحقُّق موضوعِهما خارجاً؛ كالمزاحمةِ بين إنقاذي الغريقين، أو بين حرمةِ المقدمةِ ووجوبِ ذيها»[2].

---

(١) الشيرازي، الملا صدرا (ت ١٠٥٠هـ)، زاد المسافر، ص ٢٢، تحقيق القول في مسألة المعاد الجسماني.

(٢) النائيني، الشيخ محمد حسين (ت ١٣٥٥هـ)، فوائد الأصول، بقلم الشيخ محمد علي الكاظمي، ج ١، ص ٣١٧.
قلت: ميَّز الشهيد السيد محمد باقر الصدر (ره) بين ثلاثة أنواع من التزاحم، هي المِلاكي، والامتثالي، والحِفظي. والمقام لا يتسع للوقوف على تفصيل تمييزه المهم والدقيق، فراجعه في ج ٤، ص ٢٠٣ وما بعدها، ومرجحات التزاحم في ج ٧، ص ٦٧ وما بعدها، وفي مواضع متفرقة من موسوعته الأصولية (بحوث في علم الأصول) بقلم تلميذه السيد محمود الهاشمي.

٢ ـ أنه «التنافي بين الحكمين بسببِ عدمِ قدرةِ المكلَّفِ على الجمعِ بينهما في عالمِ الامتثالِ»[١].

٣ ـ أنه «تواردُ الحقوقِ، وازدحامِها على محلٍّ واحدٍ»[٢].

وما نريده من التزاحمِ ـ هنا ـ هو مطلقُ التصادمِ والتعارضِ الخارجيِّ بين حقَّين لفردَينِ أو جماعتينِ، أو فردٍ وجماعةٍ، أو بين حقٍّ للّهِ تعالى وبعضِ عبادِهِ. نقول ذلك ليستوعبَ حديثُنا جميعَ صورِ التزاحمِ بين الحقوقِ.

وقد نظَّمت الشريعةُ الإسلاميةُ مشروعَها على أساسِ أن الحقوقَ ليست متساويةً في أهميتِها، فبعضُها أهمُّ من بعضٍ مطلقاً، أو أحياناً. وإذا وقع التزاحمُ بين هذه الحقوقِ فلا مناصَ من تقديمِ بعضِها؛ وهو الأهمُّ، على بعضٍ؛ وإن كان مهمّاً.

وقد عقد العلماءُ بحوثاً لمعالجةِ حالاتِ التزاحمِ في مقامِ الامتثالِ، وذكروا قواعدَ يُسترشَد بها في هذا الصددِ.

الغصنُ الأولُ: أنواعُ التزاحمِ

من ضمنِ ما ذكره العلماءُ في المقامِ تصنيفُ التزاحمِ إلى أنواعٍ. وقد اختلفوا في تعدادِها، فمنهم من ذكر أنها ستةٌ، ومنهم من قصَرها على ثلاثةٍ[٣].

ولا يعنينا ـ هنا ـ الدخولُ في تفاصيلِ هذا الاختلافِ، ولا العناوينِ الفنيةِ للحقوقِ الواردةِ فيه، فهي محلُّ نقضٍ وإبرامٍ، فإن ما يهمُّنا هو أصلُ التزاحمِ، ولنذكر أمثلةً على التزاحمِ:

المثالُ الأولُ: أن يصدرَ من الشرعِ المقدسِ أمرٌ بفعلٍ ما يكون هذا الفعلُ موضوعاً لنهيٍ شرعيٍّ مضادٍّ، كما لو صدرَ أمرٌ بغَسلِ الثوبِ، ويصدرَ في المقابلِ نهيٌ عن التصرفِ في مالِ الغيرِ من دونِ إذنِهِ. فيقعُ التزاحمُ عند إيجابِ غَسلِ الثوبِ؛ بسببِ الاستتارِ في الصلاةِ أو عن الأجنبيِّ، ولا يتوفرَ لدى المكلَّفِ سوى الماءِ المغصوبِ.

---

(١) الصدر، الشهيد السيد محمد باقر (ت ١٤٠٠هـ)، بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص ٢٦.

(٢) الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد (ت ٧٩٤هـ)، المنثور في القواعد الفقهية، ج ١، ص ٢٨٤.

(٣) اختار الشيخ النائيني (ره) - مثلًا - أنها خمسة، كما في فوائد الأصول ج ١، ص ٣٣٥، أو ستة؛ كما في أجود التقريرات، ج ١، ص ٣١٧، واختار السيد الخوئي (ره) أنها ثلاثة؛ كما في دراسات في علم الأصول، ج ٢، ص ٢٣.

فمن أجلِ امتثالِ التكليفِ الشرعيِّ لا بدَّ من تقديمِ غَسلِ الثوبِ على حسابِ التصرفِ في المغصوبِ، أو العكسِ.

فقد تزاحمَ - هنا - حقَّانِ، ولا بدَّ من تقديمِ أحدِهما على الآخرَ.

المثالُ الثاني: إذا وقع مؤمنانِ في الماءِ، وأوشكا على الغرقِ، فإن الواجبَ هو إنقاذُهما، فإذا لم يتمكن المنقِذُ من إنقاذِهما معاً، فلا بدَّ له من إنقاذِ أحدِهما وتركِ الآخرَ.

وقد تزاحمَ - هنا أيضاً - حقَّانِ ولا بدَّ من مراعاةِ العدلِ بتقديمِ أحدِهما على حسابِ الآخرَ.

المثالُ الثالثُ: أن يقعَ التزاحمُ بين إنقاذِ غريقٍ يجبُ حفظُ حياتِهِ والتصرفِ المحرمِ في ملكِ شخصٍ يأبى التصرفَ في مالِهِ.

فلا بدَّ من فعلِ الحرامِ؛ وهو التصرفُ غصباً في مالِ الغيرِ، لفعلِ الواجبِ؛ وهو إنقاذُ النفسِ المحترمةِ، أو الكفِّ عن فعلِ الحرامِ ومخالفةِ الواجبِ.

فقد وقعَ - هنا أيضاً - تزاحمٌ بين حقَّينِ وحكمينِ، ولا بدَّ من مراعاةِ العدلِ بتقديمِ أحدِهما وإهمالِ الآخرَ.

المثالُ الرابعُ: أن يقعَ التزاحمُ بين إكرامِ عالمٍ يجبُ إكرامُه، وإهانةُ عالمٍ آخرَ يحرمُ إهانتُهُ.

فلا بدَّ - بسببِ هذا التزاحمِ - من إكرامِ الأولِ وإهانةِ الثاني، أو تركِ إهانةِ الثاني وعدمِ إكرامِ الأولِ.

المثالُ الخامسُ: أن يقعَ التزاحمُ بين حرمةِ استقبالِ القبلةِ واستدبارِها أثناءَ قضاءِ الحاجةِ، وبين وجوبِ استقبالِ القبلةِ أثناءِ الاحتضارِ. ويقعَ التزاحمُ بينهما حالَ إصابةِ المحتضرِ بعدمِ التحكمِ في خروجِ البولِ أو الغائطِ، أو كليهما، أثناءَ الاحتضارِ.

فلا بدَّ من مخالفةِ واحدٍ من الحكمِينِ.

الغصنُ الثاني: المرجِّحاتُ في التزاحمِ

ما دمنا بصددِ الحديثِ عن (العدل في المشروعِ الإسلاميِّ) فلا مناصَ من البحثِ عن المرجِّحاتِ الشرعيةِ الإسلاميةِ لهذا الحقِّ على ذاك.

فهل هناك ميزانٌ لهذا التقديمِ، والتقدمِ؟

الجوابُ: نعم، لذلكَ ميزانٌ؛ فإن ميزانَ العدلِ؛ الذي يقضي بأن «لا يُقدَّم أحدٌ على أحدٍ، إلا بمرجِّحٍ»[١]، يشمل في قضائِهِ هذا الحقوقَ فلا يُرجَّح بعضُها على بعضٍ اعتباطاً.

وقد ذهب الفقهاءُ - تبعاً للأدلةِ - إلى ترجيحِ بعضِ الحقوقِ على بعضٍ، إلى أن انتهى بهم الحالُ إلى استنباطِ قواعدَ في هذا الصددِ، من قبيلِ قولِهم «يُقدمُ عند التزاحمِ خيرُ الخيرَين، ويُدفع شرُّ الشَّرَّين»[٢].

ولهذه القواعدِ المتصيَّدةِ أصولٌ وقواعدُ وجذورٌ، منها:

١ - قولُ اللّهِ تعالى ﴿.. وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ..﴾[٣].

٢ - قولُ اللّهِ تعالى ﴿ .. وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا ٱضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ .. ﴾[٤].

٣ - قولُ النبيِّ ﷺ - في حديثٍ - «لا ضررَ، ولا ضرارَ»[٥].

وعلى كلِّ حالٍ، فإنه إذا وقع التزاحمُ بين حقٍّ من حقوقِ اللّهِ تعالى وحقوقِ الناسِ، فأيُّهما هو المقدَّم؟

(١) الزركشي، أبو عبد اللّه بدر الدين محمد (ت ٧٩٤هـ)، المنثور في القواعد الفقهية، ج ١، ص ٢٩٤؛ الأشباه والنظائر للسيوطي، ص ٣٤٠.

(٢) الزحيلي، د محمد (معاصر)، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، ج ٢، ص ٧٧٢.

(٣) سورة الحج، الآية ٧٨.

(٤) سورة الأنعام، الآية ١١٩.

(٥) فروع الكافي، ج ٥، ص ٢٩٣، كتاب المعيشة، باب الضرار، الحديث ٢. وعنه: وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٣٢، الحديث (٢٣٠٧٣)؛ موطأ مالك، ج ٢، ص ٤٥٢، باب ما لا يجوز من عتق الكاتب؛ مسند أحمد، ج ٥، ص ٥٥، مسند ابن عباس؛ ج ٣٧، ص ٤٣٨، مسند عبادة بن الصامت؛ سنن ابن ماجة، ج ٢، ص ٧٨٤، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره؛ المستدرك على الصحيحين، ج ٢، ص ٦٦، عن أبي سعيد الخدري، وقال إنه على شرط مسلم.
وعقد البيهقيُّ في السنن الكبرى، ج ٦، ص ١١٤ - ١١٥، باباً بعنوان (باب لا ضرر ولا ضرار)، ضمنه ثلاث روايات.

وإذا قُدِّم فهل يُقدَّم في جميعِ الحالاتِ، أم في بعضِها دون بعضٍ؟ وهل يشملُ ذلك جميعَ الحقوقِ أو بعضَها دون بعضٍ؟

وإذا وقع التزاحمُ بين حقوقِ اللّهِ تعالى نفسِها؟ وأيها يُقدَّم ؟ وهل هذا التقديمُ مطلقٌ أم هو في حالٍ دول حالٍ؟

وإذا وقع التزاحمُ بين حقوقِ الناسِ فأيُّها يُقدَّم؟ وهل إن الحقَّ المعنويَّ منها يُقدَّم مطلقاً على الماديِّ، أم أن في ذلك تفصيلاً بين حالٍ وحالٍ، وحقٍّ وآخرَ؟

هذه أسئلةٌ، ومثلُها كثيرٌ، لم يُرسَم لهذا البحثِ أن يجيبَ عنها، فهو خارجٌ عن خطتِهِ وحدودِهِ. وغرضُنا من إثارتِها هو الإشارةُ - فقط - إلى أن التزاحمَ قد يقعُ، وأن العدلَ في المشروعِ الإسلاميِّ يجب أن يُراعَى فيه قواعدُ الشرعِ الحنيفِ، مع ملاحظةِ أن مبانيَ الفقهاءِ في ذلك مختلفةٌ، والأجوبةَ - تبعاً لذلكَ - ستتعددُ.

المبدأُ العامُّ - تقدمُ الأهمِّ وتقديمُهُ

المبدأُ العامُّ في تزاحمِ الحقوقِ هو تقدُّمُ الأهمِّ على المهمِّ وتقديمُهُ.

ولنقتصرْ - الآن - على ذكرِ شواهدَ نستضيءُ بها في التعرُّفِ على هذا المبدأِ العامِّ.

الشاهدُ الأولُ: قولُ اللّهِ تعالى ﴿وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ ۚ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ ۚ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ ۖ فَإِن قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ ۗ كَذَٰلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ﴾[1].

ومحلُّ الشاهدِ في الآيةِ الكريمةِ أن اللّهَ تعالى كشف عن أن التَّدينَ الحقَّ بالنسبةِ للإنسانِ هو - عند اللّهِ تعالى - أهمُّ من روحِهِ، فالعدوانُ عليه بإضلالِهِ أقبحُ من العدوانِ عليه بقتلِهِ.

ويُستفادُ منه أن التزاحمَ إذا وقع؛ بين حقِّ الحياةِ وحقِّ التدينِ بدينِ الحقِّ، فإن اللازمَ هو تقديمُ الثاني على الأولِ؛ بدلالةِ الآيةِ الكريمةِ.

الشاهدُ الثاني: قولُ اللّهِ تعالى ﴿ فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلَافَ رَسُولِ اللَّهِ وَكَرِهُوا

---

(١) سورة البقرة، الآية ١٩١.

أَن يُجَٰهِدُواْ بِأَمۡوَٰلِهِمۡ وَأَنفُسِهِمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَقَالُواْ لَا تَنفِرُواْ فِي ٱلۡحَرِّۗ قُلۡ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرّٗاۚ لَّوۡ كَانُواْ يَفۡقَهُونَ ﴾[١].

ومحلُّ الشاهدِ ـ في الآيةِ الكريمةِ ـ أن اللّهَ تعالى بيَّن حالَ المتخلِّفين عن الجهادِ بالمالِ والنفسِ بين يديْ رسولِ اللّهِ ﷺ، وجهلِهم بمصلحتِهم، حيث لم يُحسنوا الموازنةَ بين الأذى الدنيويِّ (حر الدنيا)، وحرِّ الآخرةِ (نار جهنم).

ويُستفاد من ذلك أن دفعَ ضررِ الآخرةِ أولى بالرعايةِ من ضررِ الدنيا، فحقوقُ الآخرةِ مقدَّمةٌ على حقوقِ الدنيا ﴿... وَلَعَذَابُ ٱلۡأٓخِرَةِ أَشَدُّ وَأَبۡقَىٰٓ ﴾[٢].

الشاهدُ الثالثُ: قولُ اللّهِ تعالى ﴿ قُلۡ إِن كَانَ ءَابَآؤُكُمۡ وَأَبۡنَآؤُكُمۡ وَإِخۡوَٰنُكُمۡ وَأَزۡوَٰجُكُمۡ وَعَشِيرَتُكُمۡ وَأَمۡوَٰلٌ ٱقۡتَرَفۡتُمُوهَا وَتِجَٰرَةٞ تَخۡشَوۡنَ كَسَادَهَا وَمَسَٰكِنُ تَرۡضَوۡنَهَآ أَحَبَّ إِلَيۡكُم مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَجِهَادٖ فِي سَبِيلِهِۦ فَتَرَبَّصُواْ حَتَّىٰ يَأۡتِيَ ٱللَّهُ بِأَمۡرِهِۦۗ وَٱللَّهُ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡفَٰسِقِينَ ﴾[٣].

ومحلُّ الشاهدِ ـ في هذه الآيةِ الكريمةِ ـ أن حقوقَ اللّهِ تعالى مقدَّمةٌ على حقوقِ النفسِ، فمحبةُ الإنسانِ لآبائِهِ وأبنائِهِ وإخوانِهِ وأزواجِهِ وعشيرتِهِ وتجارتِهِ لا يجوزُ أن تحولَ بينه وبين الوفاءِ بحقوقِ اللّهِ تعالى وحقوقِ رسولِهِ ﷺ.

الشاهدُ الرابعُ: ما رواه الشيخُ الكلينيُّ؛ بإسنادِهِ، عن زرارةَ، عن أبي جعفرٍ الباقرِ عليه السلام أنه قال:

«إن سمرةَ بن جندَب كان له عِذقٌ[٤] في حائطٍ لرجلٍ من الأنصارِ، وكان منزلُ الأنصاريِّ ببابِ البستانِ، وكان يمرُّ به إلى نخلتِهِ ولا يستأذنُ!

فكلَّمه الأنصاريُّ أن يستأذنَ إذا جاء، فأبى سمرةُ!

فلما تأبَّى جاء الأنصاريُّ إلى رسولِ اللّهِ ﷺ، فشكا إليه، وخبَّره الخبرَ.

فأرسل إليه رسولُ اللّهِ ﷺ، وخبَّره بقولِ الأنصاريِّ، وما شكا.

(١) سورة التوبة، الآية ٨١.
(٢) سورة طه، الآية ١٢٧.
(٣) سورة التوبة، الآية ٢٤.
(٤) العذق: النخل بحملها.

وقال: إن أردتَ الدخولَ فاستأذِن، فأبى! فلما أبى ساومه حتى بلغ به من الثمنِ ما شاء اللّهُ، فأبى أن يبيعَ! فقال: لك بها عذقٌ يُمدُّ لك في الجنةِ. فأبى أن يقبلَ!

فقال رسولُ اللّهِ ﷺ للأنصاريِّ: اذهبْ فاقلعْها، وارمِ بها إليه؛ فإنه لا ضررَ ولا ضرارَ»(١).

وروى البيهقيُّ؛ بسندِه، عن الزهريِّ قال: حدثني سعيدُ بن المسيب، أن أولَ شيءٍ عتَب فيه رسولُ اللّهِ ﷺ على أبي لبابةَ بن عبد المنذر، أنه خاصم يتيماً له في عذقِ نخلةٍ، فقضى رسول اللّهِ ﷺ لأبي لبابةِ بالعذقِ، فضج اليتيمُ واشتكى إلى رسولِ اللّهِ ﷺ، فقال رسولُ اللّهِ ﷺ لأبي لبابة: **هب لي هذا العذقَ يا أبا لبابةَ؛ لكي نردَّهُ إلى اليتيمِ»**.

فأبى أبو لبابةَ أن يهبَهُ لرسولِ اللّهِ ﷺ!

فقال له رسولُ اللّهِ ﷺ: **يا أبا لبابةَ، أعطِهِ هذا اليتيمَ ولك مثلُهُ في الجنةِ»**.

فأبى أبو لبابة أن يعطيَهُ.

فقال رجلٌ من الأنصارِ: يا رسولَ اللّهِ! أرأيتَ إن ابتعتُ هذا العذقَ فأعطيتُ اليتيمَ ألِي مثلُهُ في الجنةِ؟

فقال رسولُ اللّهِ ﷺ: **نعم»**.

فانطلق الأنصاريُّ، وهو ابنُ الدحداحة، حتى لقي أبا لبابة فقال: يا أبا لبابة! أبتاع منك هذا العذقَ بحديقتي، وكانت له حديقةُ نخلٍ.

فقال أبو لبابة: نعم.

فابتاعه منه بحديقةٍ.

فلم يلبث ابنُ الدحداحة إلا يسيراً حتى جاء كفارُ قريشٍ يومَ أحد، فخرج مع رسولِ اللّهِ ﷺ فقاتلهم فقُتِل شهيداً.

(١) فروع الكافي، ج ٥، ص ٢٩٢ - ٢٩٣، كتاب المعيشة، باب الضرار، الحديث ٢. وعنه - مختصراً -: وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٣٢، الحديث (٢٣٠٧٣).
وروى نحوه أبو داوود في سننه، ج ٥، ص ٤٧٨، أول كتاب الأقضية، فصل (أبواب من القضاءِ).

فقال رسولُ اللّهِ ﷺ: **رُبَّ عذقٍ مذلَّلٍ لابنِ الدحداحةِ في الجنةِ**»[١].

ومضمونُ حديثِ (لا ضررَ) لا خلافَ في ثبوتِهِ بين فقهاءِ المسلمين، يظهر ذلك لمن تتبَّعَ كلماتِهِم.

ولقد «شاع استدلالُ الفقهاءِ في كثيرٍ من المسائلِ الفقهيةِ بنفيِ الضررِ والضرارِ»[٢]، بل ادُّعِي تواترُ الأخبارِ بذلك[٣].

وقال أبو عمرو ابن الصلاح «هذا الحديثُ أسنَدَه الدارقطنيُّ من وجوهٍ، ومجموعُها يقوِّي الحديثَ ويحسِّنه، وقد تقبَّله جماهيرُ أهلِ العلمِ واحتجُّوا به. وقولُ أبي داود إنه من الأحاديثِ التي يدور الفقهُ عليها؛ يُشعر بكونهِ غيرَ ضعيفٍ، والله أعلم»[٤].

وقال الزيلعيُّ في تخريجِ الحديثِ النبويِّ «**لا ضرارَ في الإسلامِ**» ما لفظُهُ «رُوي من حديثِ عبادةَ بنِ الصامتِ، وابنِ عباسٍ، وأبي سعيدٍ الخدريِّ، وأبي هريرةَ، وأبي لبابةَ، وثعلبةَ بنِ مالكٍ، وجابرِ بنِ عبدِ اللّهِ، وعائشةَ»[٥].

وعليه، فلا غرابةَ أن يُصارَ إلى القولِ بأن نفيَ الضررِ والضرارِ في الأحكامِ الشرعيةِ - بما يتناسبُ ومبدأَ العدلِ؛ الذي هو مقصدٌ عظيمٌ من مقاصدِ الشريعةِ الإسلاميةِ - يُعد «من الأصولِ والقواعدِ الثابتةِ بالأخبارِ المستفيضةِ، المعتضَدةِ بعملِ الأصحابِ، الموافقةِ للاعتبارِ، المناسبةِ للملةِ السمحةِ السهلةِ، المعاضدةِ بنفيِ الحرجِ والعسرِ والمشقةِ، كما ورد في الكتابِ والسنةِ، فهذا أصلٌ من الأصولِ كسائرِ القواعدِ والأصولِ الممهدةِ، ودليلٍ شرعيٍّ يستدلُّ به في مواردِهِ»[٦].

ومن هنا، لا تكاد تجد كتاباً فقهيّاً يخلو في استدلالِهِ من مضمونِ هذه القاعدةِ، في تأكيدٍ واضحٍ على محوريةِ العدلِ في المشروعِ الإسلاميِّ.

---

(١) السنن الكبرى، ج ٦، ص ٢٦٠، كتاب إحياء الموات، باب من قضى للناس بما فيه صلاحهم ...

(٢) النراقي، الشيخ أحمد (ت ١٢٤٥هـ)، عوائد الأيام في بيان قواعد الأحكام، ص ٤٣.

(٣) الحلي، فخر المحققين (ت ٧٧١هـ)، إيضاح الفوائد، ج ٢، ص ٤٨.

(٤) السلامي الحنبلي، عبد الرحمن بن أحمد بن رجب (ت ٧٩٥هـ)، جامع العلوم والحكم ت الأرنؤوط، ج ٢، ص ٢١١، في التعليق على الحديث ٣٢.

(٥) الزيلعي، جمال الدين أبو محمد (ت ٧٦٢هـ)، نصب الراية لأحاديث الهداية، ج ٤، ص ٣٨٤.

(٦) النراقي، الشيخ أحمد (ت ١٢٤٥هـ)، عوائد الأيام في بيان قواعد الأحكام، ص ٥٣.

بعضُ المرجِّحاتِ،

المتكفِّلُ بتفصيلِ المرجِّحاتِ هو علمُ الفقهِ الإسلاميِّ ورافداه؛ أعني: أصولَ الفقه، وقواعدَ الفقه، فلتُراجع هذه العلومُ الثلاثةُ، فقد أفاض المتخصِّصون فيها في بيانِ مظانِّ الاتفاقِ والاختلافِ.

لكننا سنذكر ـ هنا ـ بعضَ المرجِّحاتِ:

القاعدةُ ١ ـ تقديمُ ما لا بدلَ له على ما له بدلٌ

أن يُخاطَبَ المكلَّفُ بالصلاةِ فلا يجد الماءَ، فيدورُ أمرُهُ بين أن يؤديَ الصلاةَ بالطهارةِ المائيةِ خارجَ الوقتِ، وبين أن يؤديَها فيه بالتيمم. فالواجبُ عليه ـ هنا ـ هو أن يقدِّم مراعاةَ الوقت لأنه لا بديلَ له، أما الطهارةُ المائيةُ فلها بدلٌ وهو التيممُ.

والتزاحمُ هنا وقع بين حقَّين من حقوقِ اللّهِ تعالى، فكان التقديمُ لأحدِهما على الآخرَ.

القاعدةُ ٢ ـ تقديمُ المضيَّقِ على الموسَّعِ

إذا تعلَّقَ بذمةِ المكلَّفِ حقَّانِ، واحدٌ يحتملُ التأخيرَ كالاغتسالِ من الجنابةِ، والآخرُ لا يحتمله كإنقاذِ نفسٍ محترمةٍ على وشكِ الهلاكِ، فلا ريبَ أن إنقاذَ النفسِ يُقدَّم على الاغتسالِ.

والتزاحمُ هنا وقع بين حقِّ الخالقِ، وهو الاغتسالُ، وحقِّ الخلقِ؛ وهو أداءُ الدينِ، وكان التقدمُ للثاني على الأولِ.

القاعدةُ ٣ ـ تقديمُ الواجبِ التعيينيِّ على التخييريِّ

إذا وقع التزاحمُ بين واجبٍ تعيينيٍّ؛ كأداءِ الدينِ، وواجبٍ تخييريٍّ؛ كالتكفيرِ بإطعامِ ستينَ مسكيناً أو الصوم؛ وكان المكلَّفُ بهما عاجزاً عن أداءِ الدينِ والإطعامِ معاً، فلا شكَّ أن أداءَ الدَّينِ مقدمٌ لعدمِ البديلِ، خلافَ الإطعامِ فإنه يُستبدَل بالصيامِ.

والتزاحمُ هنا وقع بين حقِّ الخلقِ؛ وهو أداءُ الدَّينِ، وحقِّ الخالقِ والخلقِ، وهو إطعامُ المساكينِ، وكان التقديمُ من نصيبِ الأولِ على الثاني.

القاعدةُ ٤ ـ تقديمُ الواجبِ المطلقِ على المشروطِ

إذا كان المكلَّفُ متزوجاً فإن من واجباتِهِ الإنفاقَ على الزوجةِ، وهذا واجبٌ مطلقٌ غيرُ مشروطٍ، فإذا حصَّل شيئاً من المالِ يتمكنُ به من الحجِّ لكنه سيكونُ عاجزاً عن الإنفاقِ على الزوجةِ إن حجَّ بهِ.

فهنا يقع التزاحمُ بين الواجبِ المطلقِ؛ وهو الإنفاقُ على الزوجةِ، والواجبِ المشروطِ؛ وهو الحجُّ، فيُقدَّم المطلقُ على المشروطِ فيسقطُ الحجُّ.

والتزاحمُ هنا وقع بين حقِّ اللّهِ وحقِّ العبدِ؛ وهو الزوجةُ، وقُدِّم حقُّ المخلوقِ على الخالقِ.

فما قد يُتوهَّم من تقديمِ حقِّ الخالقِ مطلقاً، أو حقِّ الخلقِ مطلقاً، ليس صواباً على إطلاقِهِ، فالعبرةُ في كلِّ تقديمٍ وترجيحٍ إنما هو الدليلُ الشرعيُّ، أو المعتبرُ شرعاً. وللتفصيلِ مجالٌ واسعٌ يُطلب في مظانِّهِ.

ولكن يجب التذكيرُ بأن المرجِّحاتِ المقررةَ ليست اعتباطيةً، ولا يمكن أن تكونَ كذلك؛ لأن أفعالَ اللّهِ تعالى معللةٌ بالغاياتِ. ولا بدَّ أن هذه الغاياتِ تُناسبَ حكمةَ اللّهِ تعالى، سواء ما بان لنا وجهُ الحكمةِ فيه، أو خفي علينا[1].

لكننا في الوقتِ نفسِهِ لا نشك أن وراءَ كلِّ حكمٍ شرعيٍّ مصلحةً وحكمةً؛ انطلاقاً من غنى اللّه تعالى وحكمتِهِ، والغرضُ من التكليف إنما «هو التعريضُ لمنفعةٍ عظيمةٍ؛ لأنه تعريضٌ للثوابِ، وللثواب منافعُ عظيمةٌ، خالصةٌ، دائمةٌ، واصلةٌ، مع التعظيم والمدح»[2].

---

(١) اختلف الباحثون في العقائدِ الإسلاميةِ حول مسألةِ أن أفعالَ اللّهِ تعالى معلَّلةٌ بالغاياتِ بين مثبتٍ ونافٍ. فأهلُ العدلِ يثبتونها، والأشاعرةُ وأهلُ الحديثِ ينفونها، وإن اتفق الجميعُ على أن اللّهَ تعالى حكيمٌ في جميعِ ما فعَل. ومما يؤسف له أنه قد ينجر التخاصمُ المذهبيُّ بين بعضِ التياراتِ ـ للأسفِ الشديدِ ـ إلى الحدِّ الذي يخرج فيه المتحاورون عن الاعتدالِ والعدلِ، فقد نفى فيه جماعةٌ حكمةَ اللّه تعالى وما لا يسوغ نفيُه عنه سبحانه؛ بزعم الدفاع عن السنة؛ حتى قال فيهم ابنُ تيمية ـ وهو منهم ـ «فنفوا حكمةَ اللّه في خلقِهِ وأمرِه، ونفوا رحمتَه بعبادِه، ونفوا ما جعله من الأسبابِ خلقاً وأمراً، وجحدوا من الحقائقِ الموجودةِ في مخلوقاتِهِ وشرائعِهِ ما صار ذلك سبباً لنفورِ أكثرِ العقلاءِ ...» [مجموع الفتاوى، ج ٧، ص ٣٨٦].
ومثله ما فعله آخرون ـ من الفريقِ نفسِهِ ـ ممن تكلَّم «في إنكارِ الأسبابِ فأضحكوا ذوي العقولِ على عقولِهم وظنُّوا أنهم بذلك ينصرون التوحيدَ» [شفاء العليل في مسائل القضاء والقَدر والحكمة والتعليل، ص ١٨٩].

(٢) العلامة الحلي، الحسن بن منصور (ت ٧٢٦هـ)، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص ٣١٩، المقصد ٣، الفصل ٣، المسألة ١١.

الغصنُ الثالثُ: فلسفةُ تقييدِ الحرياتِ

لا ينطلقُ المشروعُ الإسلاميُّ؛ الذي هو من عندِ اللّهِ تعالى، من أن كلَّ ما يتصفُ به الناسُ فعلاً هو كمالٌ لهم، وبالتالي هو من حقوقِهم ولهم مطلقُ الحريةِ في ممارستِهِ، أو المطالبةِ به، أو تمنِّيه، بل إنهم قد يتوهمون أن شيئاً من ذلك يحقِّقُ مصلحتَهم، أو يحافظُ عليها!

وعليهِ، فإن من السائغِ - عقلاً، ونقلاً - منعَهم منه.

وبهذا، تُوجه المحظوراتُ الشرعيةُ؛ مما بُيِّن سببُهُ في الأدلةِ الشرعيةِ، أو لم يُبيَّن.

كما أن هذا المشروعَ الإسلاميَّ يصححُ تقييدَ الناسِ في بعضِ خصوصياتِهم، التي هي من حقوقِهم من حيث المبدأِ؛ إذا صارت ممارستُهُم الحريةَ التامةَ في استثمارِ تلك الخصوصياتِ على حسابِ ما هو أشدُّ خطراً عليهم، أو ما هو مضِرٌّ بمصالحِ آخَرين ممن لهم حقوقٌ لا تقِلُّ أهميةً، أو تفوقها أهميةً.

ومثالاً على ذلكَ: يحقُّ للإنسانِ قيادةُ السيارةِ بسرعةٍ فائقةٍ، لكن إذا تحوَّل ذلك إلى خطرٍ على حياتِهِ، أو حياةِ غيرِهِ، حُظِر عليه فعلُ ذلك؛ لأن حقَّ الحياةِ؛ فيه وفي غيرِه، أعلى شأناً من الحقِّ المذكورِ.

ولنِعم ما قيل من أن الحرياتِ «التي يمنحها الشارعُ للفردِ يُلحظ فيها دائماً ألا تطغَى على حسابِ الجانبِ الآخرَ، وإنما تُحدُّ بحدودٍ تَمنع من استغلالِها من قِبله استغلالاً يضرُّ بالآخرين أفراداً أو جماعاتٍ.

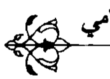
وهكذا بالنسبةِ إلى حقوق الجماعات، فالفردُ له شخصيتُهُ، وللجماعةِ شخصيتُها، وهما معاً يشكِّلان كلّاً متفاعلاً يسعى نحوَ تحقيقِ هدفٍ واحدٍ، هو إسعادُ الجميع في مختلفِ المراحلِ الحياتيةِ التي يقطعونها، سواءٌ ما كان منها في هذه الدارِ أم في دارِهم الأخرى»[1].

ونخلصُ من كلِّ ما قدَّمناه إلى:

أن العدلَ في المشروعِ الإسلاميِّ لا يراعي حقّاً دون حقٍّ، بل يراعي جميعَ الحقوق،

---

(١) الحكيم، السيد محمد تقى (ت ١٤٢٢هـ)، القواعد العامة في الفقه المقارن، ص ١٤٩، قاعدة التعسف في استعمال الحق.



وعند تزاحمِها؛ لسببٍ أو آخرَ، فإنه يُراعي أهمَّها؛ وفقاً لِما بيَّنه الشرعُ الحنيفُ نفسُهُ؛ بنصوصِهِ المتضمِّنة أصولَ أحكامِه وتفاصيلَها، وبما يتوصل إليه العلماءُ من استنباطاتٍ تعتمد المنهجَ العلميَّ المرضيَّ.

يبقى الإشارةُ إلى:

أن اختلافَ الفقهاءِ في تحديدِ الأحكامِ المتغيِّرةِ وما هو الأهمُّ منها؛ فيقدَّم، وما هو المهمُّ؛ فيؤخَّر، تحسِمه الصلاحيةُ الموكلةُ إلى الوالي الأعظم؛ الجامعِ لشرائطِ الولايةِ، في مجالِ ولايتِهِ، والقاضي العادلِ في مجالِ حكمِهِ، وإلى غيرِهما من أصحابِ الولاياتِ الشرعيةِ؛ كلٌّ حسب المعاييرِ المقررةِ في محلِّها.



المرحلة الأولى

الظلم



مدخل

إطار مفاهيمي

١ - ليس الغرضُ من حديثِنا عن (الظلم) - هنا - التفصيلَ فيه، ناهيك عن الإحاطةِ بأطرافِهِ؛ فهو طويلُ الذيلِ، ومتشعبُ الأطرافِ، ويحتاج ذلك إلى بحثٍ مستقلٍّ. بل إن ما يعنينا - الآن - هو التمهيدُ للحديثِ عن قيمةِ العدلِ.

وذلك أن أحدَهما؛ وهو الظلمُ، يمثل الهدمَ والتقويضَ لمنظومةِ الحقوقِ، أما الآخرُ؛ وهو العدلُ، فيمثل التشييدَ والبناءَ.

٢ - عرَّف اللغويون الظلمَ بتعريفاتٍ كثيرةٍ، من قبيلِ:

- أن الأصلَ فيه أنه «وضعُ الشيءِ في غيرِ موضعِهِ»[١]، أو «وضعُ الشيءِ في غيرِ موضعِهِ المختصِّ بِهِ، إما بنقصانٍ أو بزيادةٍ، وإما بعدولٍ عن وقتِهِ أو مكانِهِ»[٢].
- أو أنه «ضررٌ لا يُستحَق ولا يعقب عوضاً؛ سواء كان من سلطانٍ أو حاكمٍ أو غيرِهما»[٣].
- وقد يُعرَّف بأنه «التصرفُ في ملكِ الغيرِ بغيرِ إذنِهِ»[٤].

---

(١) قاله الأصمعي، كما في الأمثال لابن سلام، ص ٢٥٩.

(٢) الراغب الإصفهاني، الحسين بن محمد (ت٥٠٢هـ)، المفردات في غريب القرآن، مادة (ظلم).

(٣) العسكري، أبو هلال (ت نحو ٣٩٥هـ)، الفروق اللغوية، ص ٢٣١.

(٤) الغزالي، أبو حامد (ت ٥٠٥هـ)، إحياء علوم الدين، ج ٢، ص ١٩٥.

ولا يخفى أنها لا تختلفُ - في ما بينها - اختلافاً جوهريّاً.

وبتعريف الظلم يُعرَف الظالم؛ فـ«كل مَن وضع شيئاً في غيرِ موضعِهِ فقد ظَلَم»[١].

ويجب الإشارةُ إلى أنه قد يُستعملُ - في الدلالةِ على الظلمِ - مفرداتٌ أخرى، مثل:

- **(الجور)**؛ الذي هو: الفعلُ المضادُّ للاستقامةِ في الحكمِ. لكنه مرتبةٌ أشدُّ في العدوانِ؛ فـ« خيانةُ الدانقِ والدرهمِ تسمى ظلماً، ولا تسمى جوراً»، لكنه إذا أُخِذ من صاحبِه بالقهرِ «سمي جوراً»[٢].
- **(الشطط)**، وهو: الجورُ في خصوصِ الحكمِ، أو الأعمِّ بما يشمل كلَّ قولٍ[٣]. قال تعالى ﴿.. فَٱحۡكُم بَيۡنَنَا بِٱلۡحَقِّ وَلَا تُشۡطِطۡ﴾[٤].
- **(العول)**، وهو «الميلُ إلى الجورِ في الحكمِ»[٥]. قال اللّهُ تعالى ﴿.. ذَٰلِكَ أَدۡنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُواْ﴾[٦].
- **(الحيف)**، وهو: مثلُ سابقِهِ، أو نحوِهِ.

وبكلمةٍ واحدةٍ: فإن الظلمَ هو «الانحرافُ عن صراطِ العدلِ، والعدولُ عما ينبغي من العملِ إلى غيرِ ما ينبغي»[٧]. لذلكَ، فإن (الظلم) هو القيمةُ السلبيةُ المضادةُ للقيمةِ الإيجابيةِ؛ التي هي (العدل).

ولعلَّ التأملَ في تعريفِ الظلمِ يرشدنا إلى أنه - وكذلك الجور - سيرٌ على خلافِ ما تقتضيه الحكمةُ، التي يمكن تعريفُها بأنها: وضعُ الشيءِ في موضعِهِ. أو أنها «إصابةُ

---

(١) الدينوري، عبد اللّه بن مسلم (ت ٢٧٠هـ)، غريب الحديث، ج ١، ص ٢٤٨.

(٢) المصدر السابق.
وانظر - أيضاً -: الفصل ٣ - الظلم والميل، والفصول التي بعده، من كتاب المخصص لابن سيده، ج ٣، ص ٤٠٥ وما بعدها.

(٣) إعراب القرآن للنحاس، ج ٣، ص ٣٠٩.

(٤) سورة ص، الآية ٢٢.

(٥) ابن فارس، أحمد (ت ٣٩٥هـ)، مجمل اللغة، مادة (عول).

(٦) سورة النساء، الآية ٣.

(٧) الطباطبائي، السيد محمد حسين (ت ١٤٠٢هـ)، الميزان في تفسير القرآن، ج ٢، ص ٣٥٥.

الحقِّ بالعلمِ والعقلِ»[١]. وهي التي تفرض: وضعَ الأمورِ في محلِّها، في جانبيها النظريِّ والعمليِّ[٢].

غيرَ أن ما ينبغي التنبهُ إليه هو: أن من العلماءِ من قيَّد الظلمَ بما إذا وقع عن علمٍ وعمدٍ. قال الكاشانيُّ «الظلمُ إنما يتحقق بمعاندةِ الحقِّ مع العلمِ به»[٣]. اللهم إلا أنْ يُقال إن هذا التقييدَ ليس مطلقاً، وإنما هو بملاحظةِ غالبِ الأحوالِ أو بعضِها، فتدبر.

وكيف كان، فإن السيرَ خلافَ الحكمةِ سفهٌ؛ إنما يفعله الجاهلُ، أو الأحمقُ، أو العاجزُ، أو البخيلُ، أو الناقصُ في جهةٍ من جهاتِ وجودِهِ، أو مَن جمع ذلك كلَّه أو بعضَه.

٣ - نحن - المسلمين - نعتقد بأن اللّهَ تعالى كاملٌ بالمطلقِ.

لذلكَ، فإنه سبحانَهُ يجِلُّ عن الظلمِ كلِّهِ؛ فإنه سبحانَهُ «عزيزٌ مطلقٌ يمتنع جانبُهُ من

---

(١) المصدر نفسه، مادة (حكم).

(٢) أفاض العلماء في تعريف الحكمة.
فقال العلامة الطباطبائي (ت ١٤٠٢هـ):
«الحِكمة - بكسر الحاء - على [وزن] فِعلة، بناءُ نوع يدل على نوعِ المعنى. فمعناه: النوعُ من الإحكامِ والإتقانِ، أو نوعٌ من الأمرِ المحكَمِ المتقنِ الذي لا يوجد فيه ثلمةٌ ولا فتورٌ.
وغلب استعمالُه في المعلوماتِ العقليةِ الحقةِ الصادقةِ التي لا تقبل البطلانَ والكذبَ البتةَ ...
فالحكمةُ هي: القضايا الحقةُ المطابقةُ للواقعِ؛ من حيث اشتمالِها بنحوٍ على سعادةِ الإنسانِ كالمعارفِ الحقةِ الإلهيةِ في المبدأِ والمعادِ، والمعارفِ التي تشرح حقائقَ العالمِ الطبيعيِّ من جهةِ مِساسِها بسعادةِ الإنسانِ كالحقائقِ الفطريةِ التي هي أساسُ التشريعاتِ الدينيةِ» [الميزان في تفسير القرآن، ذيل الآيات ٢٦١ - ٢٧٢ من سورة البقرة].
وقال أبو العلا عفيفي:
«الحكمةُ هي العلمُ بحقائقِ الأشياءِ، والعملُ بمقتضاها.
فلها - إذن - ناحيتان: ناحيةٌ نظريةٌ، وأخرى عمليةٌ. وهي بهذا المعنى مرادفةٌ للفلسفةِ بقسميها النظريِّ والعمليِّ» [التعليقات على فصوص الحكم، ج ٢، ص ٣].
وقال العلامة المجلسي (ت ١١١٠هـ):
قيل: الحكمةُ تحقيقُ العلمِ وإتقانُ العملِ. **وقيل**: ما يمنع من الجهلِ. **وقيل**: هي الإصابةُ في القولِ. **وقيل**: هي طاعةُ اللّهِ. **وقيل**: هي الفقهُ في الدينِ. **وقال ابن دريد**: كلُّ ما يؤدي إلى مكرمةٍ، أو يمنع من قبيحٍ. **وقيل**: ما يتضمن صلاحَ النشأتين.
والتفاسيرُ متقاربةٌ.
والظاهرُ من الأخبارِ أنها: العلومُ الحقةُ النافعةُ مع العملِ بمقتضاها. وقد يُطلق على العلوم الفائضةِ من جنابِهِ تعالى على العبدِ بعد العملِ بما يعلم» [بحار الأنوار ج ١، ص ٢٥٦، الباب ٦ - العلوم التي أمر الناس بتعلمها، التعليق على الحديث ٢٥].

(٣) الكاشاني، محسن الفيض (١٠٩١هـ)، مفاتيح الشرائع، ج٣، ص ٢٧٨.

أن تسرَّب إليه ذلةٌ؛ فإن له كلَّ القدرة لا يعرضه عجزٌ، وله العلمَ كلَّه فلا يطرأ عليه جهلٌ، وله محضَ الحياة لا يهدده موتٌ ولا فناءٌ، منزهٌ عن كلِّ نقصٍ وعدمٍ»[١].

٤ ـ مع أن قبحَ الظلم «مما يستقِلُّ به العقلُ»[٢]؛ أي أنه يدركه دون معونةٍ من خارجِهِ، وتدركه الفطرةُ من دون الرجوعِ إلى نصٍّ دينيٍّ؛ حتى قال العربُ الأوائلُ «إنه لا يأتي قومٌ إلى قومهم شرّاً من الظلمِ»[٣]، وأن «الظلمَ لا ينتهي إلا إلى شرٍّ»[٤].

وقد بلغَنا من كلامِ العربِ الكثيرُ من الحِكمِ والأمثالِ والشعرِ الذي يؤكدُ أن الإنسانَ يدرك ـ بفطرتِهِ ـ قبحَ الظلمِ وشناعتِهِ، وقبحَ الوقوعِ فيه والاتصافَ به، ولزومَ التخلّي عنه بجميعِ مراتبِهِ. لذلكَ، فإنهم يستهجِنون أن يوصَفَ الواحدُ منهم بالظلمِ، ويحب أن يوصَفَ بالعدلِ.

وفي كتبِ التاريخِ والأدبِ العشراتُ بل المئاتُ والآلافُ من الشواهدِ الشعريةِ والنثريةِ لتأكيدِ الموقفِ السلبيِّ من الظلمِ، والإيجابيِّ من العدلِ، تجدها لدى العربِ وغيرِهم من الأممِ، لا نطيلُ بذكرِها[٥].

---

(١) الطباطبائي، السيد محمد حسين (ت١٤٠٢هـ)، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٢، ص ٢٧٩.

(٢) المصدر السابق، ج ٨، ص ٢٠٦.

أقول: من المفيدِ أن نلتفت إلى أن مسألةَ الحسنِ والقبحِ ليست من الأمورِ المطلقةِ في جميعِ أبعادِها. لذلك، فإن الزاويةَ التي يُنظر منها إلى موضوعاتٍ كثيرةٍ، ومنها الظلمُ والعدلُ، هي التي تحدد طبيعةَ الحكمِ عليها؛ بالحسنِ من حيث المبدأ، والقبحِ من حيث الاستثناءِ.

قال الفيلسوف ابن سينا (ت ٤٢٨هـ) «... فالظلمُ يصدر مثلاً عن قوة طلاّبة للغلبةِ؛ وهي الغضبيةُ مثلاً، والغلبةُ هي كمالُها. ولذلك، خُلقت من حيث هي غضبيةٌ، يعني أنها خُلقت لتكون متوجهةً إلى الغلبةِ؛ تطلبها، وتفرح بها. فهذا الفعلُ [الظلم] بالقياسِ إليها خيرٌ لها، إن ضعفت عنه فهو بالقياسِ إليها شرٌّ لها، وإنما هي شرٌّ للمظلوم، أو للنفسِ النطقيةِ؛ التي كمالُها كسرُ هذه القوةِ والاستيلاءِ عليها؛ فإن عجزت عنه كان شرّاً لها» [الشفاء، ج ٢، ص ٤١٩].

وهذا ما يسلِّم به الفقهاءُ؛ حيث إنهم يُفتون بتغيرِ بعضِ الأحكامِ بتغيرِ الظروفِ «فإذا كان في الصدقِ سفكُ دم امرئٍ مسلم قد اختفى من ظالم فالكذبُ فيه واجبٌ» [الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ٣٤، ص ٢٠٥، مادة (كذب) ـ الحكم التكليفي، الفقرة ٥].

(٣) الضبي، المفضل بن محمد (ت ١٦٨هـ)، أمثال العرب، ص ٨٦. والقائل قيس بن زهير.

(٤) المصدر نفسه، ص ٨٧. والقائل رجلٌ من بني فزارة.

(٥) انظر ـ مثلًا على ذلك ـ:

١ ـ الفصل الذي عقده ابن سلام في كتابه (الأمثال)، من ص ٢٥٩ حتى ٢٧٦، بعنوان (جامع أمثال الظلم وأنواعه).

٢ ـ الفصل الذي عقد الدينوري في ج ١ من كتابه (عيون الأخبار)، بعنوان (الظلم)، من ص ١٤٣ حتى ص ١٤٨.

مع هذا الوضوحِ الفطريِّ لقبحِ الظلمِ فقد تكاثرت نصوصُ الوحيِ - كتاباً، وسنةً - في الحديثِ عن (الظلم)؛ باعتبارِهِ صفةً قبيحةً، لا يليقُ فعلُهُ، ولا الاتصافُ به، سواء بالنسبةِ إلى اللّهِ تعالى الذي هو الموجودُ الكاملُ في ذاتِهِ، أو المخلوقُ المتكاملُ؛ أي الراغبُ في نيلِ الكمالِ؛ ذلك أن الظلمَ فسادٌ، والفسادُ «لا يهدي إلى الفلاحِ والنجاحِ»[1].

٥ - على أساسِ هذا التضادِّ الوجوديِّ بين العدلِ والظلمِ، وبين الخيرِ والشرِّ، وبين السعادةِ والشقاءِ، فقد تقرر في محلِّه أن تحققَ السعادةِ وبلوغَها «إنما يكون بزوالِ الشرورِ عن المدنِ وعن الأممِ، ليست الإراديةُ منها فقط بل والطبيعيةُ، وأن تحصلَ لها الخيراتُ كلُّها؛ الطبيعيةُ والإراديةُ»[2].

ومن هنا، فقد تظافرت الأدلةُ الشرعيةُ، بل تواترت، في بيانِ قبحِ الظلمِ، ونبذِهِ، ومخاطرِهِ الدنيويةِ والأخرويةِ. كما أن التحليلَ الدقيقَ للظلمِ يؤكد أنه الأصلُ لجميعِ الذنوبِ، وأنها تكون شنيعةً ومذمومةً «بمقدارِ ما فيها من معنى الظلمِ»[3].

وقد أصاب المتحدثُ عن الديانةِ المسيحيةِ أنها كانت «في أولِ نشأتِها ثورةَ المظلومين على الظالمين»[4]، ولكنه أخطأ إن كان يقصد بذلك حصرَ منابذةِ الظلمِ فيها دون بقيةِ الأديانِ السماويةِ، السابقةِ للمسيحيةِ أو اللاحقةِ لها؛ لأن هذه - بأجمعِها - منابِذةٌ ومناهِضةٌ للظلمِ والظالمين.

وهذه حقيقةٌ تاريخيةٌ؛ تبدو جليةً وواضحةً لمن قرأ أدبياتِ الأديانِ وتاريخَ أنبيائِها والمتدينِّين بها عموماً. فـ«النبوةُ منذُ أقدمِ عهودِ ظهورِها تدعو الناسَ إلى العدلِ،

٣ - الفصل الذي عقده ابن ربه في ج ٣ من كتابه (العقد الفريد)، بعنوان (جامع أمثال الظلم)، من ص ٦٨ وما بعدها.
٤ - ما أودعه جار اللّه الزمخشري في ج ٣ من كتابه (ربيع الأبرار ونصوص الأخيار)، في الباب ٤٨ بعنوان (الظلم وذكر الظلمة وما عليهم، والأذى وقسوة القلب، وما اتصل بذلك)؛ من ص ٣٠٧ حتى ٣٢٩.
٥ - ما أودعه ابن حمدون في ج ٣ من كتابه (التذكرة الحمدونية)؛ في (الباب ١٢ - ما جاء في العدل والجور) من ص ١٦٧ حتى ٢٢٧.

(١) الميزان في تفسير القرآن، ج ٩، ص ٧٤.
(٢) الفارابي، أبو نصر (ت ٣٣٩هـ)، السياسة المدنية، ص٩٥.
(٣) الميزان في تفسير القرآن، ج ٧، ص ٤٤.
(٤) ديورانت، ويل (ت ١٩٨١هـ)، قصة الحضارة، ج ٤، ص ٢٩٨ - الصين - الثورة والتجديد- حضارة تموت.

وتمنعهم عن الظلمِ، وتندبهم إلى عبادةِ اللّهِ والتسليمِ له، وتنهاهم عن اتباعِ الفراعنةِ الطاغين والنماردةِ المستكبِرين المتغلّبين»[١].

فهذا نبيُّ اللّهِ إدريسُ ﷺ، وهو السابقُ لنبيِّ اللّهِ نوحٍ ﷺ، كان في ما سنَّه لقومِه المطيعين له أنه دعاهم «إلى دينِ اللّهِ والقولِ بالتوحيدِ وعبادةِ الخالقِ وتخليصِ النفوسِ من العذابِ فِي الآخرةِ بالعملِ الصالحِ في الدنيا، وحضَّ على الزهدِ في الدنيا والعملِ بالعدلِ»[٢].

وهذا في حقيقتِهِ نابعٌ من أن الدينَ الفطريَّ «هو الذي ينفي البغيَ والفسادَ وهذه المظالمَ والسلطاتِ بغيرِ الحقِّ، الهادمةَ لأساسِ السعادةِ، والمخرِّبَةَ لبنيانِ الحقِّ والحقيقةِ»[٣]. بغضِّ النظرِ عن سوءِ التطبيقِ لهذا المبدأِ الربانيِّ النبيلِ في كثيرٍ من الأحيانِ، بل في جميعِ الأديانِ، لكن هذا لا يقوِّضُ الفكرةَ في أساسِها.

ودعوةُ الإسلام، وكافةُ الدياناتِ الإلهيةِ، إنما جاءت من أجلِ النأيِ بهذا المخلوقِ عن السيرِ في جوادَّ تنحرف به عن اللّهِ تعالى، لأن ما يصلُهُ باللّهِ، ويوصِله إليه، إنما هو الاستقامةُ، والعدلُ مظهرٌ لها.

ومن هنا، أمرَ اللّهُ تعالى نبيَّه ﷺ وأتباعَه بالاستقامةِ، ونهاهُم عن الظلم بلٍ عن الركونِ إلى الظالمِ، فقال عز من قائلٍ ﴿ فَٱسْتَقِمْ كَمَآ أُمِرْتَ وَمَن تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْاْ إِنَّهُۥ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿١١٢﴾ وَلَا تَرْكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِنْ أَوْلِيَآءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ ﴾[٤].

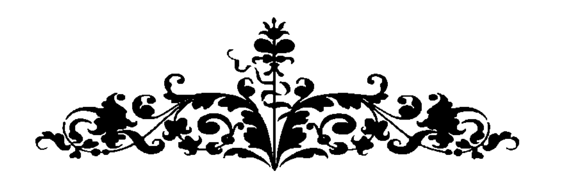
---

(١) الطباطبائي، السيد محمد حسين (ت ١٤٠٢هـ)، الميزان في تفسير القرآن، ج ٣، ص ١٤٧.

(٢) القفطي، جمال الدين أبو الحسن (ت ٦٤٦هـ)، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص ٩، ترجمة النبي إدريس.

(٣) الطباطبائي، السيد محمد حسين (ت ١٤٠٢هـ)، الميزان في تفسير القرآن، ج ٣، ص ٢٤٩.

(٤) سورة هود، الأيتان ١١٢، ١١٣.



المنزلُ الأولُ

استحالةُ الظلمِ في ساحةِ الخالقِ

لم تميِّز الأدلةُ الشرعيةُ - في منبوذيَّةِ الاتصافِ بالظلمِ - بين الخالقِ والمخلوقِ، بفارقٍ يتمثَّلُ في أن الظلمَ يستحيلُ صدورُه من اللّهِ الخالقِ سبحانَهُ؛ لأن الظلمَ منافٍ في طبيعتِهِ للكمالِ، ولَمَّا كان اللّهُ تعالى كاملاً بالمطلقِ فلا ظلمَ في ساحتِهِ بالمطلقِ.

فالآياتُ القرآنيةُ المؤكِّدة على نفيِ الظلمِ عن اللّهِ تعالى كثيرةٌ جدّاً، منها:

- قوله تعالى ﴿... وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَٰلَمِينَ ﴾[1].
- قوله تعالى ﴿... ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ ٱللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ ﴾[2].
- قوله تعالى ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ ... ﴾[3].
- قوله تعالى ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ ٱلنَّاسَ شَيْـًٔا وَلَٰكِنَّ ٱلنَّاسَ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴾[4].
- قوله تعالى ﴿... وَوَجَدُواْ مَا عَمِلُواْ حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا ﴾[5].
- قوله تعالى ﴿... وَمَا كُنَّا ظَٰلِمِينَ ﴾[6].

---

(١) سورة آل عمران، الآية ١٠٨.

(٢) سورة آل عمران، الآية ١٨٢.

(٣) سورة النساء، الآية ٤٠.

(٤) سورة يونس، الآية ٤٤.

(٥) سورة الكهف، الآية ٤٩.

(٦) سورة الشعراء، الآية ٢٠٩.

• قوله تعالى ﴿...وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾[(١)].

فهذهِ الآياتُ - وأمثالُها - تؤكدُ على أن الظلمَ قيمةٌ سلبيةٌ، وصفةٌ قبيحةٌ، تتنافى والكمالَ الإلهيَّ. لذلكَ، فإنه لا يليق باللّهِ سبحانَهُ في ذاتِهِ، ولا يقع منه تعالى؛ تكويناً ولا تشريعاً.

قال العلامةُ الطباطبائيُّ:

«... الظلمُ - وهو وضعُ الشيءِ في غيرِ موضعِهِ الذي ينبغي أن يوضَع عليه. وبعبارةٍ أخرى: إبطالُ حقٍّ - إنما يتحققُ من الظالمِ بأخذِ شيءٍ، أو تركِهِ، لأحدِ أمرَين:

• إما لحاجةٍ منه إليه بوجهٍ من الوجوهِ؛ كأن يعودَ إليه، أو إلى مَن يهواه، منه نفعٌ، أو يندفعُ عنه، أو عما يعودُ إليه، بذلك ضررٌ.

• وإما لا لحاجةٍ منه إليه، بل لشقوةٍ باطنيةٍ وقسوةٍ نفسانيةٍ؛ لا يَعبأ بها بما يقاسيه المظلومُ من المصيبةِ، ويكابِده من المحنةِ، وليس ذلك منه لحاجةٍ بل من آثارِ الملكةِ المشؤومةِ.

واللّهُ سبحانَهُ منزَّهٌ من هاتين الصفتين السيئتين؛ فهو الغنيُّ الذي لا تمسُّهُ حاجةٌ، ولا يعرضه فقرٌ، وذو الرحمةِ المطلقةِ التي يُنعِم بها على كلِّ شيءٍ بما يليق بحالِهِ؛ فلا يَظلمُ سبحانَهُ أحداً»[(٢)].

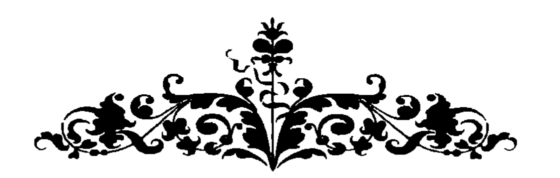
وأخيراً، فإن العقلَ الإنسانيَّ - مضافاً إلى الأدلةِ الشرعيةِ النقليةِ - يؤكِّدُ على أن «اللّه سبحانَهُ لا يساوي بين الظالمِ والمظلومِ، ولا يدع الظالمَ يظلمُ دون أن يجازيَه على ظلمِهِ؛ بما يسوؤه ويشفي به غليلَ صدرِ المظلومِ»[(٣)]، وهذا يعني بالضرورةِ ويؤكد أن الحقَّ تعالى في ذاتِهِ لا يقع منه الظلمُ.

---

(١) سورة غافر، الآية ٣١.

(٢) الطباطبائي، السيد محمد حسين (ت ١٤٠٢هـ)، الميزان في تفسير القرآن، ج ٧، ص ٣٥٦.

(٣) المصدر السابق، ج ١٠، ص ٢٠٨.



المنزلُ الثاني

حضُّ الناسِ على عدمِ الظلمِ

المخلوقون - ونعني بهم الناسَ - يمكن أن يقعَ منهم الظلمُ، إلا مَن عصمه اللّهُ تعالى منهم من أنبياءَ وأوصياءَ.

وقد مرَّ علينا أن ما يوقِع في الظلمِ إنما هو (النقص)، وهذا من شأنِ الإنسانِ (الممكن) باللغةِ الفلسفيةِ[1]، أو (الفقير) باللغةِ القرآنيةِ.

وإذا أراد الممكنُ الفقيرُ أن يجنِّب نفسَهُ النواقصَ؛ التي تشكِّل أسباباً ودوافعَ للظلمِ، فليس عليه سوى التحققِ بالوجوبِ والغنى، أو الالتجاءِ إلى الواجبِ الغنيِّ.

ولَما كان الانتقالُ الحقيقيُّ من حالِ الإمكانِ الذاتيِّ إلى الوجوبِ الذاتيِّ، ومن الفقرِ الوجوديِّ إلى الغنى الوجوديِّ، أمراً محالاً، فلا مناصَ من الخيارِ الثاني؛ وهو الالتجاءُ والاستعانةُ بالواجبِ الغنيِّ؛ أي اللّهِ تعالى، لاكتسابِ غنى عارضٍ.

قال اللّهُ تعالى ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ...﴾[2]. وقال تعالى ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْـَٔرُونَ﴾[3].

---

(١) الوجوبُ والإمكانُ والامتناعُ معانٍ عامةٌ لا تحتاج إلى تعريفٍ فنيٍّ. لكن يمكننا تقريبُ الممكنِ بأنه (ما يعتمد في وجوده على غيره)، وأما الواجبُ فهو خلافُهُ، أي (لا يعتمد في وجوده على غيره)، وأما الممتنع فهو (ما يستحيل وجوده).

للتوسع انظر: المرحلة الرابعة من كتابي بداية الحكمة ونهاية الحكمة، للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٥٧.

(٣) سورة النحل، الآية، ٥٣.

ولا فرقَ في ذلك - كما لا يخفى - بين نورٍ ونورٍ، ولا بين نعمةٍ ونعمةٍ. وواضحٌ أن التوفيقَ لنبذِ الظلمِ عملياً، ومعرفتِه قبلَ ذلك علمياً، إنما هو نعمةٌ من جلائلِ النعمِ، ولا تحصل هذه بغيرِ توفيقٍ وإفاضةٍ من اللّهِ عز اسمُهُ.

قال اللّهُ تعالى ﴿ ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ﴾[1]. وقال تعالى ﴿قَدۡ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٞ وَكِتَٰبٞ مُّبِينٞ ۝١٥ يَهۡدِي بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضۡوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ وَيُخۡرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذۡنِهِۦ وَيَهۡدِيهِمۡ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ﴾[2]. وقال تعالى ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلۡنَٰهُ ءَايَٰتِۭ بَيِّنَٰتٖ وَأَنَّ ٱللَّهَ يَهۡدِي مَن يُرِيدُ ﴾[3].

وجميعُ هذه الآياتِ تبيِّن أن نعمةَ الهدايةِ إنما هي من عندِ اللّهِ تعالى.

ومع أن الخيرَ كلَّه من اللّهِ تعالى، والهدايةَ إلى الكفِّ عن الظلمِ مصداقٌ من مصاديقِ الخيرِ، فإن ذلك لا يعني أن الإنسانَ مجبورٌ على فعلِ الخيرِ، فضلاً عن أن يكونَ مجبوراً على فعلِ الشرِّ. بل إن ذلك إنما يقع في إطارِ الحريةِ الإنسانيةِ؛ التي يكون الإنسانُ معها مختاراً ومسؤولاً.

قال تعالى ﴿إِنَّا خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ مِن نُّطۡفَةٍ أَمۡشَاجٖ نَّبۡتَلِيهِ فَجَعَلۡنَٰهُ سَمِيعَۢا بَصِيرًا ۝٢ إِنَّا هَدَيۡنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرٗا وَإِمَّا كَفُورًا ۝٣ إِنَّآ أَعۡتَدۡنَا لِلۡكَٰفِرِينَ سَلَٰسِلَاْ وَأَغۡلَٰلٗا وَسَعِيرًا ۝٤ إِنَّ ٱلۡأَبۡرَارَ يَشۡرَبُونَ مِن كَأۡسٖ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا ﴾[4].

وبلحاظِ هذا الاختيارِ، حضَّ اللّه تعالى عبادَه على تركِ الظلمِ، ونبَّهم إلى عواقبِهِ الوخيمةِ في حرمانِهم من السعادةِ العاجلةِ والآجلةِ. وبيَّن لهم - أيضاً - أن تركَ الظلمِ هو الممرُّ الطبيعيُّ للاتصافِ بالعدلِ التامِّ في حدودِ الطاقةِ البشريةِ.

وقد جاء بيانُ ذلك في مواردَ عديدةٍ، منها:

أ - قوله تعالى ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحَرِّمُواْ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ ﴾[5].

---

(١) سورة الفاتحة، الآية ٦.

(٢) سورة المائدة، الآيتان ١٥ - ١٦.

(٣) سورة الحج، الآية ١٦.

(٤) سورة الإنسان، الآيات ٢ - ٥.

(٥) سورة المائدة، الآية ٨٧.

ومفادُ الآيةِ الكريمةِ أن تحريمَ ما أحل اللّهُ تعالى من الطيباتِ مخالِفٌ للإيمان، وهو عدوانٌ على مقامِ الألوهيةِ، ومَن يفعل ذلك سيكون ظالماً لنفسِهِ، وهو - أيضاً - محرومٌ من محبةِ اللّهِ تعالى، ومثلُ هذا معتدٍ بعيدٌ عن اللّهِ تعالى ولن ينالَ منه الخيرَ.

قال العلامةُ الطباطبائيُّ عن الآيةِ أنها «تنهى المؤمنين عن تحريمِ ما أحلَّ اللّهُ لهم، وتحريمِ ما أحلَّ اللّهُ هو جعله حراماً كما جعله اللّهُ تعالى حلالاً. وذلك: إما بتشريعٍ قبالَ تشريعٍ، وإما بالمنعِ، أو الامتناع؛ بأن يتركَ شيئاً من المحلَّلات بالامتناعِ عن إتيانِهِ، أو منعِ نفسِهِ، أو غيرِهِ، من ذلك. فإن ذلك كلَّه تحريمٌ، ومنعٌ، ومنازعةٌ للّهِ سبحانَهُ في سلطانه، واعتداءٌ عليه ينافي الإيمانَ باللّهِ وآياتِهِ.

... فإن تحريمَ المؤمنين لِما أحل اللّهُ لهم على أنه اعتداءٌ منهم على اللّهِ في سلطانه، ونقضٌ لإيمانِهِم باللّهِ وتسليمِهِم لأمرِهِ كذلك هو خروجٌ منهم عن حكمِ الفطرةِ ...»[1].

ب - قوله تعالى ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ ۗ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾[2].

ومفادُ الآيةُ الكريمةُ أن مَن ينسب إلى اللّهِ تعالى ما لم يقلْهُ، أو لم يفعلْهُ، هو مفترٍ على اللّهِ تعالى بمستوى فاحشٍ، وكذلك مَن ينفي عن اللّهِ تعالى ما صدرَ عنه تكويناً أو تشريعاً، وهذان تصرفانِ يعبِّران عن الظلمِ بأعلى مراتبِهِ، وهذا منافٍ للفلاحِ.

قال العلامةُ الطباطبائيُّ - في ذيلِ الآيةِ - «... أما افتراءُ الكذبِ عليهِ تعالى فبإثباتِ الشريكِ، له ولا شريكَ له، أو دعوى النبوةِ، أو نسبةِ حكمٍ إليه كذباً وابتداعاً.

وأما تكذيبُ آياتِهِ الدالةِ عليه فكتكذيبِ النبيِّ الصادقِ في دعواه المقارِنة للآياتِ الإلهيةِ، أو إنكارِ الدينِ الحقِّ، ومنه إنكارُ الصانعِ أصلاً»[3].

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، ج ٦، ص ١٠٥.

(٢) سورة الأنعام، الآية ٢١.

(٣) الميزان في تفسير القرآن، ج ٧، ص ٤٥.



المنزلُ الثالثُ

الظلمُ مراتبُ

الظلمُ - على مستوى التعريفِ - هو «**وضعُ الشيءِ في غيرِ موضعِهِ**»[1].

ولا بدَّ من القولِ إن هذا التغييرَ في وضعِ الشيءِ إنما يكون ظلماً إذا وقع في غيرِ موضعِهِ «المختص به؛ إمّا بنقصانٍ أو بزيادةٍ، وإمّا بعدولٍ عن وقتِه أو مكانِه»[2]، بحيث يترتب عليه ضررٌ، أو فسادٌ، يتصادم والغايةَ من وجودِ ذلك الشيءِ، أو طبيعتَه، ونحو ذلك من أمورٍ مهمةٍ.

لكننا على مستوى الاستعمالِ والمصاديقِ قد نجد أن ثمةَ عناوينَ فرعيةً تنضوي تحت هذا العنوانِ العريضِ، كما أن في البينِ مصاديقَ كثيرةً تدخل تحت العنوانِ الرئيسيِّ والعناوينِ الفرعيةِ.

فمن حيث مَن يقع عليه الظلمُ يمكن أن نرى فروعاً ثلاثةً:

الأولُ: النفس

الثاني: المخلوق

الثالثُ: الخالق

---

(١) الصدوق، محمد بن علي (ت ٣٨١هـ)، معاني الأخبار، ص ١٣١، جاء هذا التعريف في حديث عن الإمام الصادق عليه السلام. وانظر - أيضاً - شرح النووي على صحيح مسلم، ج ٢، ص ١٤٣، باب صدق الإيمان وإخلاصه فيه.

(٢) الراغب الإصفهاني، الحسين بن محمد (ت ٥٠٢هـ)، مفردات غريب ألفاظ القرآن، مادة (ظلم).

بمعنى أن الظالمَ - وهو المخلوقُ؛ بعد أن نفينا إمكانيةَ وقوعِ الظلمِ من الخالقِ - ينتقص من حقِّ نفسِهِ تارةً، أو من حقِّ المخلوقين ثانيةً، أو من حقِّ الخالقِ ثالثةً.

من أجلِ هذا، صحَّ أن يُقال إن عنوانَ الظلمِ يتَّسعُ ويضيقُ ليكونَ له استعمالان:

الأولُ: أنه قد ينبسطُ، ويتسعُ، ليصبحَ هو العنوانَ الـ«جامع للرذائلِ بأسرِها»[1].

الثاني: أنه قد يتقلَّصُ، ويضيقُ، ليكونَ مرادِفاً لخصوصِ «الإضرار والإيذاء بالغير»؛ بأن يتعدَّى الظالمُ على المظلومِ - ماديّاً، أو معنويّاً، أو ماديّاً ومعنويّاً معاً-، فيوقِع بالمظلومِ القتلَ، أو الضربَ، أو الشتمَ، أو القذفَ، أو الغيبةَ، أو النميمةَ. أو يأخذ ماله قهراً ونهباً وغصباً وسرقةً ونحو ذلك؛ «من الأقوالِ والأفعالِ المؤذيةِ»[2].

والغالبُ - في الاستعمالِ الشرعيِّ والعرفيِّ - هو استعمالُ مفردةِ الظلمِ على النحوِ الثاني. وعليه تُحمل الأدلةُ الشرعيةُ خصوصاً؛ إلا إذا قامت قرائنُ على استعمالِهِ في معناه الأولِ والأشملِ.

وما دام الذين يمكن أن يَلحق بهم الظلمُ أطرافاً متعددين، وما دام تحديدُ كونِ الفعلِ (عدواناً) ضروريّاً؛ حتى يصح وصفُهُ بأنه (ظلمٌ)، فلا بدَّ من التأكيدِ على أن الظلمَ لن يكون في مرتبةٍ واحدةٍ، بل سيشتدُّ ويضعفُ وفقاً لمكانةِ المظلومِ وحقِّه.

ومن هنا، قيلَ - بحقٍّ - «ويعظمُ الظلمُ بعِظَمِ متعلَّقِهِ»[3]، أو «بعظمةِ مَن وقع عليه»[4].

وقد أدرك العجمُ والعربُ التفاوتَ في مراتبِ الظلمِ لفطرتِهِم، حتى قال الشاعرُ العربيُّ[5]:

وظُلْمُ ذوي القُرْبى أَشَدُّ مَضَاضَةً ... على المرءِ من وَقْعِ الحُسامِ المُهنَّدِ

وهذا التفاوتُ هو ما جاء التنبيهُ إليه في القرآنِ الكريمِ في مواردَ مختلفةٍ، من قبيلِ:

---

(١) النراقي، الشيخ محمد مهدي (ت ١٢٠٩هـ)، جامع السعادات، مبحث الإيذاء والإهانة والاحتقار، ج ٢، ص ١٦٩.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) الطباطبائي، السيد محمد حسين (ت ١٤٠٢هـ)، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٠، ص ١٨٨.

(٤) المصدر السابق، ج ١٩، ص ٢٥٤.

(٥) ديوان طرفة بن العبد، ص ٢٧.

١ - قولِه تعالى ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِـَٔايَـٰتِهِۦٓ ۗ إِنَّهُۥ لَا يُفْلِحُ ٱلظَّـٰلِمُونَ﴾[1]. فالمفترون على اللّهِ كذباً؛ بأن ينسِبوا إليه ما لم يقله، أو ينكروا ما يعلمون أنه قاله، وكذلك المكذِّبون بآياتِهِ؛ بعدمِ تصديقِها، أو تعمُّدِ مخالفتِها، إن هؤلاء ﴿أَظْلَمُ﴾؛ أي أشدُّ ظلماً؛ من غيرِهِم ممن لم يقع في مثلِ هذه الجرائمِ العظيمةِ.

هذا في العدوانِ على اللّهِ تعالى.

٢ - قولِه تعالى ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن ذُكِّرَ بِـَٔايَـٰتِ رَبِّهِۦ فَأَعْرَضَ عَنْهَا وَنَسِىَ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ ۚ إِنَّا جَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرًا ۖ وَإِن تَدْعُهُمْ إِلَى ٱلْهُدَىٰ فَلَن يَهْتَدُوٓاْ إِذًا أَبَدًا﴾[2].

وذلك أن العدوانَ على النفسِ فيه القبيحُ كما أن فيه الأقبحَ أيضاً.

وهذا الصنفُ الظالمُ من الناسِ؛ الذي يُذكَّر بآياتِ الربِّ تعالى، ويقابلها بالتولِّي والصدودِ، والذي إذا ذُكِّر ووُعِظ تغافلَ عن خطايا الذاتِ وأخطائِها، إن هذا الصنفَ من الناسِ - فرداً أو جماعةً - يحكمُ على نفسِهِ بالحرمانِ، أو لنَقُل: يجعل نفسَهُ - بسببِ فعلِهِ السيءِ هذا - في معرضِ الحرمانِ التامِّ من الاهتداءِ بآياتِ اللّهِ وتوجيهاتِ رسلِ اللّهِ سبحانَهُ.

وما من شكٍّ في أن هذا يُعد ظلماً شديداً للنفسِ لا يُقاس به معاصٍ أخرى، هي - في نفسِها - ظلمٌ، لكن هذا الظلمَ فرعٌ من أصلٍ.

من نماذجِ الظلمِ المرفوضِ:

تأسيساً على ما قلناه، فإن المشروعَ الإسلاميَّ يرفض عنوانَ الظلم في أصلِهِ؛ باعتبارِهِ قيمةً سلبيةً، ويرفضُهُ في تفاصيلِهِ كذلك.

أما الأصلُ فقد مرَّ بيانه - إجمالاً - في ما سبق، وأما التفاصيلُ فهي كثيرةٌ جدّاً، ولا يسع المقامُ استيفاءَها. لذلكَ، سنكتفي بنماذجَ منها:

النموذجُ الأولُ: الشرك

(الشرك) مشتقٌّ من الاشتراك؛ بمعنى اجتماع طرفين وأزيد في أمرٍ ما. وليس ذلك

---

(١) سورة الأنعام، الآية ٢١.

(٢) سورة الكهف، الآية ٥٧.

مقصوداً على إطلاقِهِ، بل المقصودُ به - في النصوصِ الدينيةِ الذامَّةِ له - هو معنى مخصوصٌ منه.

وذلك بـ: أن يُعتقد بأن لهذا العالَم خالقاً مع اللّهِ، أو مِن دونه، أو أن في الوجودِ مَن يتصف بما يتصف به اللّهُ تعالى على نحو النِّدِّية، أو أن في الكونِ مؤثِّراً مستقلاً مع اللّهِ، أو من دونه[١].

وفي هذا الشركِ جاء قولُهُ تعالى ﴿...إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾[٢]، وقوله تعالى ﴿وَلَا تَدْعُ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ فَإِن فَعَلْتَ فَإِنَّكَ إِذًا مِّنَ الظَّالِمِينَ﴾[٣].

واعتدادُ الشركِ باللّهِ ظلماً لا يكاد يخفى على عاقلٍ ملتفِتٍ. وذلك، أن وحدانيةَ اللّهِ سبحانَهُ أمرٌ قامت عليه البراهينُ القاطعةُ، وأقرَّت به الفطرُ السليمةُ، فمن اعتقد بأن للّهِ تعالى شريكاً فقد ظلَم نفسَهُ بهذا الوهمِ الباطلِ أولاً، وظلَمَ الحقيقةَ بالتلاعبِ بها ثانياً، وتعدَّى على مقامِ الذاتِ الإلهيةِ بأن ساوى بينها وبين الوهمِ ثالثاً.

ومما يجب أن يُعلم أن «الشركَ لا نجاةَ لصاحبِهِ؛ بشفاعةٍ أو غيرِهِ، إلا بالتوبةِ قبل الموت»[٤]؛ فـ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾[٥].

فليس من العدلِ - إذن - أن يُصار إلى القولِ بأن للّهِ تعالى شريكاً.

النموذجُ الثاني: التكذيبُ لآياتِ اللّهِ تعالى

التكذيبُ بآياتِ اللّهِ تعالى؛ التدوينيةِ والتكوينيةِ، هو موقفُ المكابرةِ أمام الأدلةِ

---

(١) قال العلامة الطباطبائي - متحدثاً عن الشرك؛ في اشتقاقه ومعانيه - أنه:
«من الإشراكِ؛ بمعنى اتخاذِ الشريكِ للّهِ سبحانه.
ومن المعلوم أنه ذو مراتبَ مختلفةٍ؛ بحسبِ الظهورِ والخفاءِ؛ نظيرِ الكفرِ والإيمانِ.
- فالقولُ بتعددِ الإلهِ، واتخاذِ الأصنامِ والشفعاءِ، شركٌ ظاهرٌ.
- وأخفى منه ما عليه أهلُ الكتابِ؛ مِنَ الكفرِ بالنبوةِ، وخاصةً أنهم قالوا: عزيرٌ ابنُ اللّهِ، أو المسيحُ ابنُ اللّهِ، وقالوا: نحن أبناءُ اللّهِ وأحباؤُه، وهو شركٌ.
- وأخفى منه القولُ باستقلالِ الأسبابِ، والركونُ إليها، وهو شركٌ. إلى أن ينتهيَ إلى ما لا ينجو منه إلا المخلصون؛ وهو الغفلةُ عن اللّهِ، والالتفاتُ إلى غيرِ اللّهِ عزت ساحتُهُ.
فكلُّ ذلك من الشركِ» [الميزان في تفسير القرآن، ج ٢، ص ٢٠٢].

(٢) سورة لقمان، الآية ١٣.

(٣) سورة يونس، الآية ١٠٦.

(٤) الطباطبائي، السيد محمد حسين (ت ١٤٠٢هـ)، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٢، ص ٧٥.

(٥) سورة النساء، الآية ٤٨.

الواضحةِ، وهو يشي بظلمٍ واضحٍ للحقيقةِ ولحاملِها وللآمرِ بإيصالِها، مضافاً إلى أنها ظلمٌ ظاهرٌ لذاتِ المكذِّبِ نفسِهِ، بل إنه المتضررُ الأعظمُ من ذلك كلِّهِ. قال اللّهُ تعالى ﴿ سَآءَ مَثَلًا ٱلْقَوْمُ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا وَأَنفُسَهُمْ كَانُوا۟ يَظْلِمُونَ ﴾[١].

والتكذيبُ بآياتِ اللّهِ تعالى؛ الذي هو ظلمٌ، ينافي العدلَ مع اللّهِ تعالى ومع الذاتِ.

النموذجُ الثالثُ: الاستخفاف بآياتِ اللّهِ تعالى

الاستخفافُ بآياتِ اللّهِ، التدوينيةِ والتكوينيةِ، يشبه في كثيرٍ من نواحيهِ التكذيبَ في النموذجِ السابقِ. ونقرأ ذلك في مثلِ قولِهِ تعالى ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ... وَمَا ظَلَمَهُمُ ٱللَّهُ وَلَٰكِن كَانُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴿٣٣﴾ فَأَصَابَهُمْ سَيِّـَٔاتُ مَا عَمِلُوا۟ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُوا۟ بِهِۦ يَسْتَهْزِءُونَ ﴾[٢].

وهذا الاستخفافُ ليس فعلاً عادلاً.

النموذجُ الرابعُ: التمرد على رسولِ اللّهِ ﷺ

التمردُ على رسولِ اللّهِ ﷺ يعني رفضَ أوامرِهِ؛ على مستوى التلقِّي، أو الاستجابةِ، أو على المستويين معاً، وهو ظلمٌ بيِّنٌ كما لا يخفى. ومن ثَم، فإنه منافٍ للعدلِ.

ونقرأ ذلك في مثلِ قولِه تعالى ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَّلَمُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ جَآءُوكَ فَٱسْتَغْفَرُوا۟ ٱللَّهَ وَٱسْتَغْفَرَ لَهُمُ ٱلرَّسُولُ لَوَجَدُوا۟ ٱللَّهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا ﴾[٣].

النموذجُ الخامسُ: التكبرُ على الحقِّ

التكبرُ على الحقِّ موقفٌ نفسانيٌّ ينطلق منه المتصِفُ به ليؤدي به إلى التنكُّر للحقِّ على مستوى الكفرِ به. وللتكبرِ على الحقِّ عواقبُ وخيمةٌ.

وقد ألمح اللّهُ تعالى إلى هذا النموذجِ في قولِهِ تعالى ﴿ ٱلَّذِينَ تَتَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ ۖ فَأَلْقَوُا۟ ٱلسَّلَمَ مَا كُنَّا نَعْمَلُ مِن سُوٓءٍۭ ... فَٱدْخُلُوٓا۟ أَبْوَٰبَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۖ فَلَبِئْسَ مَثْوَى ٱلْمُتَكَبِّرِينَ ﴾[٤].

---

(١) سورة الأعراف، الآية ١٧٧.

(٢) سورة النحل، الآيتان ٣٣ ـ ٣٤.

(٣) سورة النساء، الآية ٦٤.

(٤) سورة النحل، الآيتان ٢٨ ـ ٢٩.

ونعلم - جميعاً - أن إبليسَ إنما وقع في ما وقع فيه بسببِ تكبرِهِ. يُعلم ذلك من قولِ اللّهِ تعالى ﴿قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ﴾(١).

النموذجُ السادسُ: العدوانُ على النفسِ

الظلمُ للنفسِ تعبيرٌ تكررت الإشارةُ إليه كثيراً في القرآنِ الكريم. وهو يشيرُ إلى موقفٍ عقليٍّ ووجدانيٍّ منحرفٍ يأخذ بصاحبِهِ - من حيث لا يريدُ - إلى جهةٍ لا يتمناها.

قال اللّهُ تعالى ﴿...وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ...﴾(٢). وقال تعالى ﴿لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ إِن نَّعْفُ عَن طَائِفَةٍ مِّنكُمْ نُعَذِّبْ طَائِفَةً بِأَنَّهُمْ كَانُوا مُجْرِمِينَ ... أَلَمْ يَأْتِهِمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ... فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَٰكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾(٣).

النموذجُ السابعُ: الاستكبارُ على الخلقِ

الاستكبارُ والكبرُ من مقولةٍ واحدةٍ، وهما بمعنى التعالي على الخالقِ، أو - بدونِ حقٍّ - على الخلقِ. «**والاستكبارُ هو أولُ معصيةٍ عُصي اللّهُ بها**»، كما روي عن الإمامِ الصادقِ (عليه السلام)(٤).

وقد جاءت الإشارةُ إليه في مثلِ قولِ اللّهِ تعالى ﴿وَقَارُونَ وَفِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَلَقَدْ جَاءَهُم مُّوسَىٰ بِالْبَيِّنَاتِ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ وَمَا كَانُوا سَابِقِينَ ...وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَٰكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾(٥).

وفي القرآنِ الكريمِ - فضلاً عن السنةِ المطهرةِ - مواردُ أخرى كثيرةٌ، تؤكدُ جميعُها على حقيقةِ أن المشروعَ الإسلاميَّ يرى الظلمَ قبيحاً في نفسِهِ، ومرفوضاً في أصلِهِ وتفاصيلِهِ.

---

(١) سورة الأعراف، الآية ١٢.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٣١.

(٣) سورة التوبة، الآيات ٦٦ - ٧٠.

(٤) تفسير علي بن إبراهيم، وعنه: بحار الأنوار، ج ٦٠، ص ٢٧٤، الباب ٣ - إبليس لعنه اللّه وقصصه، الحديث ١٦١.

(٥) سورة العنكبوت، الآيتان ٣٩ - ٤٠.



المنزلُ الرابعُ

ثمراتُ تجنبِ الظلمِ

في المشروعِ الإسلاميِّ نجد مصادرَهُ الفكريةَ تحرص - قدرَ المستطاعِ، وحسبَ الحاجةِ - على بيانِ فلسفةِ تشريعاتِهِ والغايةِ منها.

ومثالاً على ذلكَ نجده:

أ - في الحديثِ عن الصلاةِ؛ كما في قولِهِ تعالى ﴿... وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ... ﴾[1].

ب - في الحديثِ عن الصوم؛ كما في قولِهِ تعالى ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾[2].

جـ - في الحديثِ عن القصاصِ؛ كما في قولِهِ تعالى ﴿ وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾[3].

وفي ما نحن فيه، فإن الظلمَ - الذي هو في حدِّ نفسِهِ عدوانٌ - يعبر عن نقصٍ وتقصيرٍ في أداءِ الحقوقِ. ولا يمكن أن يمرَّ فعلُهُ دون عواقبَ سيئةٍ، كما أن تركَه ونبذَه - وجدانياً، عملياً - لا يمكن إلا أن يترتبَ عليه عواقبُ حميدةٌ.

---

(١) سورة العنكبوت، الآية ٤٥.

(٢) سورة البقرة، الآية ١٨٣.

(٣) سورة البقرة، الآية ١٧٩.

لذلكَ، فإن اللّهَ تعالى يبيِّن أن مشروعَه الإسلاميَّ النابذَ للظلمِ - بجميعِ أشكالِهِ - يترتب على الالتزامِ به، وعلى نبذِ الظلمِ، وعلى الالتزامِ بالعدلِ - في ظلِّهِ، وفي إطارِ مبادئِهِ -، فوائدُ وثمراتٌ ينشدها العقلاءُ؛ الذين هم أولو الألبابِ، والذين اهتدوا؛ لأنهم عبادُ اللّهِ ﴿ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥ... ﴾[1].

ومن تلك الثمراتِ نذكر ما يلي:

الثمرةُ الأولى: الأمن الشامل

ينشُدُ العاقلُ - بفطرتِهِ، ووجدانِهِ، وعقلِهِ - الأمنَ والسكينةَ. وبطبيعةِ الحالِ، فإن للحظوةِ بذلك أسباباً ومقتضياتٍ، ودونه عقباتٍ وموانعَ. وما من شكٍّ في أن العنوانَ الجامعَ لتلكم العقباتِ والموانعِ هو (الظلم).

ومن ثم، فإن المطلوبَ من العاقلِ أن ينفيَ الظلمَ عن نفسِهِ؛ بتحصيلِ الإيمانِ الذي يلازمُهُ، أو ينتُجُ عنه ويترتَّبُ عليه، الأمنُ. فإنه بقدرِ ما ينجح في ذلك فسيحظَى بمطلوبِهِ.

ونبذُ الظلمِ - بهذا المعنى الواسعِ والجذريِّ - هو ما جاء النصُّ عليه؛ باعتبارِهِ معلَماً من معالمِ المشروعِ الإسلاميِّ. فقد قال اللّهُ تعالى - حاكياً ما جرى من حوارٍ بين خليلِهِ إبراهيمَ عليه السلام وبين مشركي قومِهِ - ﴿ وَكَيْفَ أَخَافُ مَآ أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ عَلَيْكُمْ سُلْطَٰنًا ۚ فَأَىُّ ٱلْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِٱلْأَمْنِ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨١﴾ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ ﴾[2].

فإن النبيَّ إبراهيمَ عليه السلام كشف - في حوارِهِ هذا - عدداً من الحقائقِ تؤدِّي بمَن يعيها إلى نتيجةٍ حاسمةٍ. فصاغها ضمنَ معادلةٍ صارمةٍ كالتالي:

١ - أن هناك نفعاً وضرراً.

٢ - أن مَن بيده هذا وذاك إنما هو اللّهُ تعالى دون ما زُعِم - بغيرِ حقٍّ - أنه شريكٌ له.

٣ - أن على مَن يختار موقفاً - بخاصةٍ في المسائلِ الكبرى - أن يبنيَه على أساسِ العلمِ.

(١) سورة الزمر، الآية ١٨.

(٢) سورة الأنعام، ٨١ - ٨٢.

٤ ـ أن العلمَ يهدي للإيمانِ.

٥ ـ أن عاقبةَ الإيمانِ هي الأمنُ.

ليخلُص ـ من كلِّ ذلك ـ إلى: أن الأمنَ قرينُ الإيمانِ وتوأمُهُ؛ يزيد بزيادتِهِ، وينقص بنقصانِهِ.

ولو أردنا أن نوازنَ بين هذه المعادلةِ وبين ما يعيشه الناسُ في اجتماعِهِم المدنيِّ، لساغ لنا أن نشبِّه الإيمانَ ـ في المشروعِ الإسلاميِّ ـ بالدساتيرِ والقوانينِ التي يضعها الناسُ لتنظيمِ حياتِهم المدنيةِ.

والمشهودُ من حالِ الناسِ في ذلك أنه كلما كانت الدساتيرُ والقوانينُ عادلةً، وكان تطبيقُها صارماً، كلما نُبذ الظلمُ وشاع العدلُ. ولهذا، يحرص الساسةُ والقادةُ إذا كانوا صادِقين في تكريسِ العدلِ «أن يطهروا أرضَهم من فسادِ المفسِدِين»[(١)].

وفي هذا السياقِ جاءت وصيةُ الإمامِ عليٍّ ﷺ لعاملِهِ الأشترِ لَما ولّاه مصرَ، فقال **«أنصِف اللّهَ، وأنصِف الناسَ، من نفسِك، ومن خاصةِ أهلِك، ومَن لك فيه هوى من رعيتِك؛ فإنك إلا تفعل تظلِم، ومَن ظلمَ عبادَ اللّهِ كان اللّهُ خصمَه دون عبادِهِ، ومَن خاصمَه اللّهُ أدحضَ حجتَه، وكان للّهِ حرباً؛ حتى ينزعَ أو يتوبَ.**

وليس شيءٌ أدعى إلى تغييرِ نعمةِ اللّهِ، وتعجيلِ نقمتِه، من إقامةٍ على ظلمٍ؛ فإن اللّهَ سميعٌ دعوةَ المظلومين، وهو للظالمين بمرصادٍ»[(٢)].

وقد أشاد القرآنُ الكريمُ بذي القرنين الذي كان ملكاً، لكنه كان في الوقتِ نفسِهِ «مؤمناً باللّهِ بدينِ التوحيدِ، عادلاً في رعيته، سائراً بالرأفةِ والرفقِ والإحسانِ، سائساً لأهلِ الظلمِ والعدوانِ»[(٣)].

ولا بدَّ من التنبيهِ إلى أنه لا يُرجى أن يستقرَّ العدلُ دون نبذِ الظلمِ وتطهيرِ الأرضِ من الفسادِ؛ أصولاً وفروعاً. وهذه حقيقةٌ يشهدُ عليها التاريخُ القديمُ والحديثُ.

---

(١) الطباطبائي، السيد محمد حسين (ت١٤٠٢هـ)، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٣، ص ٣٩١.

(٢) نهج البلاغة، ص ٤٢٨، الكتاب ٣١. وعنه: مستدرك وسائل الشيعة، ج ١١، ص ٣١٠، الحديث (١٣١٢٤)، ج ١٣، ص ١٦١، الحديث (١٠١٨).
انظر الملحق (٢) في آخر الكتاب.

(٣) الطباطبائي، السيد محمد حسين (ت ١٤٠٢هـ)، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٣، ص ٣٦٢.

ولهذا، نجد الطغاةَ - عبرَ التاريخ - يتقمَّصون دورَ العدولِ، ويسوِّق لهم مريدوهم بأنهم ليسوا ظالمين ! وأنهم ساعُون - بجدٍّ - في اجتثاثِ الظلمِ والفسادِ، ويكيلونَ لهم من المدحِ ما ينسجم وطاغوتيتهم[1].

الثمرةُ الثانيةُ: الهدايةُ

يحرصُ العقلاءُ - ثانياً - على أن يكونَوا مهتَدِين؛ حتى يروا الحقَّ حقّاً فيرغبوا فيه، والباطلَ باطلاً فيرغبوا عنه. لعلمِهم - الفطريِّ - أنهم من دون هذا وذاك سيختلطُ عليهم الحابلُ بالنابلِ، وقد يذهبون إلى جحيمٍ بينما هم ينشُدُون النعيمَ.

لذلكَ، فإن هؤلاء العقلاءَ، والمؤمنون في طليعتِهم:

١ - يحرصون دائماً على طَرق أبوابِ الهدايةِ.

٢ - يحرصون دائماً على رفعِ موانعِ الهدايةِ.

ذلك أنه في ما يتعلَّقُ بتحصيلِ الهدايةِ لا يكفي أن تكونَ النيةُ حسنةً، ولا أن تكونَ العزيمةُ راسخةً، ولا أن نجدَّ في السيرِ، بل لا بدَّ - مضافاً إلى ذلك كلِّهِ - أن نرفع الموانعَ؛ ومنها اختيارُ الطريقِ غيرِ المؤدِّي للهدايةِ، ومنها طلبُ الرشادِ من عالِم السوءِ، أو بنيّة السوءِ.

ويجمع هذه الموانعَ وأشباهَها عنوانُ الظلمِ.

ومن ثَم، فإننا بقدرِ ما نتخلصُ من الظلمِ - بمعناه الشاملِ - سنكون أقربَ إلى الهدايةِ.

وقد جاء في ذلك آياتٍ كثيرةٍ، منها:

أ - قال اللّهُ تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُواْ مِمَّا فِي ٱلْأَرْضِ حَلَٰلًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ

---

(١) مثالًا على ذلك ما وصف به واحدٌ من الكتَّاب الطاغيةَ الحجاجَ الثقفيَّ الشهير بأنه كان «يقبل النصحَ، ويأخذ به، ويتقبل الآراءَ من الآخرين، وخاصةً أولئك الناسِ القادرين على إسداءِ النصحِ» [أبراج الزجاج في سيرة الحجاج، ص ١٠٩، نقلاً عن الشمري في كتابه عن الحجاج].
وبلغ الحالُ بآخر أنِ جعل أطروحتَه في الدكتوراه عن الحجاج!! وأنه (المفترى عليه)!! وصدر أطروحته تلك بأن هذا الطاغيةَ «مثَّل دوراً عظيماً من أدوار حياةِ الأمةِ الإسلاميةِ فجمع كلمتَها ونظم جهادها وقرر مصيرها» [الحجاج ابن يوسف الثقفي المفترى عليه، محمد زيادة، ص ٣].
وكأن هذا الصنفَ من البشرِ لم يقرأ ما قاله عمر بن عبد العزيز - وهو ممن لا يُتهَم عندهم - «لو جاءت كلُّ أمةٍ بخبيثِها [وجاءت كذا في الأصل]، وجئنا بالحجاجِ لغلَبناهم» [تاريخ دمشق لابن عساكر، ج ١٢، ص ١٨٦].

ٱلشَّيۡطَٰنِۚ إِنَّهُۥ لَكُمۡ عَدُوّٞ مُّبِينٌ ١٦٨ إِنَّمَا يَأۡمُرُكُم بِٱلسُّوٓءِ وَٱلۡفَحۡشَآءِ وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعۡلَمُونَ ﴾[١].

ب - قال تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيۡطَٰنِۚ وَمَن يَتَّبِعۡ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَإِنَّهُۥ يَأۡمُرُ بِٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِۚ وَلَوۡلَا فَضۡلُ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ وَرَحۡمَتُهُۥ مَا زَكَىٰ مِنكُم مِّنۡ أَحَدٍ أَبَدٗا وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يُزَكِّي مَن يَشَآءُۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٞ ﴾[٢].

جـ - قال تعالى ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلۡأَمۡنُ وَهُم مُّهۡتَدُونَ ﴾[٣].

د - قال تعالى ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱدۡخُلُواْ فِي ٱلسِّلۡمِ كَآفَّةٗ وَلَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيۡطَٰنِۚ إِنَّهُۥ لَكُمۡ عَدُوّٞ مُّبِينٞ ﴾[٤].

فهذهِ الآياتُ - وأمثالُها - تؤكدُ على مجموعةِ حقائقَ، تفيد: أن طالبَ الأمنِ لا مناصَ له من أن يكونَ مهتدِياً، أو ساعياً في الاهتداءِ، وأنه لا هدايةَ إلا من اللّهِ تعالى، وأن الهدايةَ مراتبُ كما أن الظلمَ مراتبُ والأمنَ مراتبُ، وأن الظالمَ يحرم نفسَهُ من الهدايةِ - بقدرِ ظلمِهِ - ﴿ فَإِن لَّمۡ يَسۡتَجِيبُواْ لَكَ فَٱعۡلَمۡ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهۡوَآءَهُمۡۚ وَمَنۡ أَضَلُّ مِمَّنِ ٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ بِغَيۡرِ هُدٗى مِّنَ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾[٥].

الثمرةُ الثالثةُ: المغفرةُ

إن المشروعَ الإسلاميَّ يخاطب العقلاءَ، مبيِّناً لهم، أن لنبذِ الظلمِ ثمرةً لا تقل أهميةً عن سابقتَيها؛ وهي (المغفرة)، بمعنى محوِ الآثارِ السلبيةِ للخطايا، الأمرُ الذي يضمن للمغفورِ له السعادةَ والرضا؛ بينه وبين نفسِهِ، وبينه وبين ربِّهِ، وبينه وبين الناسِ.

وفي هذا جاء قولُ اللّهِ تعالى ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَظَلَمُواْ لَمۡ يَكُنِ ٱللَّهُ لِيَغۡفِرَ لَهُمۡ ...﴾[٦]،

---

(١) سورة البقرة، الآيتان ١٦٨، ١٦٩.

(٢) سورة النور، الآية ٢١.

(٣) سورة الأنعام، الآية ٨٢.

(٤) سورة البقرة، الآية ٢٠٨.

(٥) سورة القصص، الآية ٥٠.

(٦) سورة النساء، الآية ١٦٨.

لينبِّه الظالِمَ إلى أن ظلمَه - في الجملةِ - يحول بينه وبين أن يُغفر له. وهذا يعني أنه سيظلُّ ملاحَقاً، مسلوبَ الاطمئنانِ، لا يدري متى تحلُّ به العقوبةُ؛ جراءَ ما وقعَ منه من تقصيرٍ وظلمٍ، في حقِّ نفسِهِ، أو ربِّهِ، أو الخلقِ.

ويجب التنبُّهُ، والتنبيهُ، إلى أن «الظلمَ ليس بسيئٍ قبيحٍ بما أنه فعلٌ من الأفعالِ، بل بما أنه مبطِلٌ لحقٍّ ثابتٍ»(١). فهو - إذن - عدوانٌ على مَن وقع عليه الظلمُ دون مبررٍ شرعيٍّ. أما إذا كان ردّاً للعدوانِ فإنه ليس من العدوانِ المذمومِ والمحظورِ. قال تعالى ﴿...وَٱلْحُرُمَٰتُ قِصَاصٌ...﴾(٢)، فالظالم مستحِقٌّ للعقوبةِ بسببِ ظلمِهِ(٣).

ثم إن المشروعَ الإسلاميَّ لا يساوي بين صنوفِ الظلمِ - من حيث إمكانيةِ غفرانِها - فهناك ظلمٌ صغيرٌ؛ يُستهلَك في جنبِ رحمةِ اللّهِ الواسعةِ. كما نجده في قولِهِ تعالى ﴿ ... وَلِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ لِيَجْزِىَ ٱلَّذِينَ أَسَٰٓـُٔوا۟ بِمَا عَمِلُوا۟ وَيَجْزِىَ ٱلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ بِٱلْحُسْنَى ﴿٣١﴾ ٱلَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلْإِثْمِ وَٱلْفَوَٰحِشَ إِلَّا ٱللَّمَمَ ۚ إِنَّ رَبَّكَ وَٰسِعُ ٱلْمَغْفِرَةِ ... ﴾(٤).

ونجد على الضدِّ من ذلك ما لا يقبل صاحبُهُ المغفرةَ ما دام متصفاً به؛ وهو (الشرك). كما في قولِهِ تعالى ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱفْتَرَىٰٓ إِثْمًا عَظِيمًا ﴾(٥).

---

(١) الطباطبائي، السيد محمد حسين (ت١٤٠٢هـ)، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٦، ص ٢٤٩.

(٢) سورة البقرة، الآية ١٩٤.

(٣) سيأتي عن قريبٍ مزيدُ توضيحٍ لذلك، فانتظر.

(٤) النجم، الآيتان ٣١، ٣٢.
قال العلامة الطباطبائي:
« ... وأما اللممُ فقد اختلفوا في معناه:
فقيل: هو الصغيرةُ من المعاصي. وعليه فالاستثناءُ منقطعٌ.
وقيل: هو أن يُلمَّ بالمعصيةِ ويقصدَها ولا يفعلَ. والاستثناءُ أيضاً منقطعٌ.
وقيل: هو المعصيةُ حيناً بعد حينٍ، من غيرِ عادةٍ؛ أي المعصيةُ على سبيلِ الاتفاقِ، فيكون أعمَّ من الصغيرةِ والكبيرةِ.
وينطبق مضمونُ الآيةِ على معنى قولِهِ تعالى في وصفِ المتقين المحسنين ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا۟ فَٰحِشَةً أَوْ ظَلَمُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ ذَكَرُوا۟ ٱللَّهَ فَٱسْتَغْفَرُوا۟ لِذُنُوبِهِمْ وَمَن يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ إِلَّا ٱللَّهُ وَلَمْ يُصِرُّوا۟ عَلَىٰ مَا فَعَلُوا۟ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ [آل عمران/ ١٣٥].
وقد فُسِّر في رواياتِ أئمةِ أهلِ البيتِ ﷺ بثالثِ المعاني» [الميزان في تفسير القرآن، ج ١٩، ص ٤٣].

(٥) سورة النساء، الآية ٤٨.

وقد أوضحت الآيةُ سببَ عدمِ الغفرانِ؛ وهو أن المشركَ باللّهِ وقع في إثمٍ عظيمٍ، وهذا ناشئٌ - كما بيَّنته آيةٌ أخرى[1]- من الضلالِ البعيدِ. فالخطأُ العلميُّ والاعتقاديُّ فاحشٌ، وقد يترتَّب عليه خطأٌ عمليٌّ فاحشٌ أيضاً.

(١) هي قوله تعالى ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا ﴾ [سورة النساء، الآية ١١٦].



المنزلُ الخامسُ

مطلوبيةُ رفضِ الظلم

كما أن الظلمَ - بمعناه الواسعِ - مرفوضٌ في المشروعِ الإسلاميِّ على المكلَّفِ، من بابِ الفعل، فإن من المرفوضِ - أيضاً - قبولَ وقوعِهِ من بابِ الانفعالِ. قال اللّهُ تعالى ﴿ وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَابَهُمُ ٱلْبَغْىُ هُمْ يَنتَصِرُونَ ﴾[1].

وقد روي عن الإمام الصادقِ عليه السلام أنه دعا اللّهَ تعالى؛ لما أفاضَ في الحجِّ، فقال في دعائِهِ «**اللهمَّ إني أعوذُ بكَ أن أَظلِم أو أُظلَم** ...»[2].

وعليهِ، فإنه كما يحرمُ على الإنسانِ أن يكونَ ظالماً للآخَرين، فإن من المحرَّم عليه أن يرضى بأن يكونَ مظلوماً وهو قادرٌ على دفعِ الظلمِ عن نفسِهِ.

وينضوي تحت هذا العنوانِ العريضِ مجموعةٌ من القيمِ الإسلاميةِ الأصيلةِ، ومنها:

أولاً: الجهاد في سبيلِ اللّهِ

في سياقِ ردِّ الظلمِ يأتي حكمُ (الجهاد في سبيلِ اللّهِ)، الذي هو تعبيرٌ عن نبذِ الظلمِ.

وهذا النبذُ قد يأخذ واحداً من شكلَين:

---

(١) سورة الشورى، الآية ٣٩.

(٢) فروع الكافي، ج ٤، ص ٤٦٧، كتاب الحج، باب الإفاضة من عرفات، الحديث ٣. وعنه: وسائل الشيعة، ج ١٤، ص ٧، الحديث (١٨٤٥٠).

الأول: رفع الظلم

ونعني به: العملَ من أجلِ إزالةِ ظلامةٍ متحقِّقةٍ.

الثاني: دفع الظلم

ونعني به: الحؤولَ دون وقوعِ ظلامةٍ يُتوقع حصولُها، أو أنها بصددِ الحصولِ.

وفي النوعِ الأولِ جاء قولُهُ تعالى ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمۡ ظُلِمُواْۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصۡرِهِمۡ لَقَدِيرٌ ٣٩ ٱلَّذِينَ أُخۡرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِم بِغَيۡرِ حَقٍّ إِلَّآ أَن يَقُولُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُۗ وَلَوۡلَا دَفۡعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعۡضَهُم بِبَعۡضٖ لَّهُدِّمَتۡ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٞ وَصَلَوَٰتٞ وَمَسَٰجِدُ يُذۡكَرُ فِيهَا ٱسۡمُ ٱللَّهِ كَثِيرٗاۗ وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ٤٠ ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ أَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُواْ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَنَهَوۡاْ عَنِ ٱلۡمُنكَرِۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلۡأُمُورِ﴾[1].

وهذه الآياتُ الكريمةُ تناولت عدداً من الأمورِ:

الأولُ: يرتبطُ بالحكمِ الفقهيِّ لدفعِ الظلمِ.

وهو الأمرُ الإلهيُّ بالجهادِ بقولِهِ تعالى ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ..﴾. ويُستفاد منها - كما عن الإمامِ الصادقِ عليه السلام في حديثٍ طويلٍ - أن مَن «**كان مظلوماً كان مأذوناً له في الجهادِ**»[2].

الثاني: يرتبطُ بخلفيةِ هذا الحكمِ وداعِيه، وهو أنهم مظلومون، كما يفيدُه قولُهُ تعالى ﴿.. بِأَنَّهُمۡ ظُلِمُواْ..﴾، وقولُه ﴿ٱلَّذِينَ أُخۡرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِم بِغَيۡرِ حَقٍّ إِلَّآ أَن يَقُولُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُ..﴾.

---

(١) سورة الحج، الآيات ٣٩ - ٤١.

(٢) فروع الكافي، ج ٥، ص ١٧، كتاب الجهاد، باب من يجب عليه الجهاد ومن لا يجب، الحديث ١. وعنه: وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ٣٨، الحديث (١٩٩٤٩).
وهذه الآيةُ الكريمةُ يُستفادُ منها مشروعيةُ الجهادِ لدفعِ الظالمِ مطلقاً، مما مضى وسيأتي.
وعلى هذا حُمل فعلُ الإمامِ عليٍّ ومن بعدِهِ نجلاه الإمامان الحسن والحسين عليهم السلام، في ما قاموا به من أفعالٍ حربيةٍ تجاه مَن خاصَمَهم من بني أمية وغيرهم. ففي حديثٍ رواه ابن قولويه؛ بإسناده عن أبي خالد الكابلي، عن الإمام أبي جعفر الباقر عليه السلام، أنه سمعه قال: **سمعتُهُ يقول في قولِ اللهِ عز وجل** ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمۡ ظُلِمُواْۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصۡرِهِمۡ لَقَدِيرٌ﴾، **قال: علي، والحسن، والحسين**» [كامل الزيارات، ص ٦٣، الباب ١٨ - ما نزل من القرآن في قتل الحسين عليه السلام، الحديث ٤. وعنه: بحار الأنوار، ج ٤٥، ص ٢٩٥].
ويشهد على ذلك - أيضاً - ما رُوي عن الإمام الصادقِ عليه السلام - استناداً للآيةِ الكريمةِ - «**كان مظلوماً كان مأذوناً له في الجهاد ... وبحجةِ هذه الآيةِ يقاتل مؤمنو كلِّ زمانٍ**»، والمذكور في المتن [فروع الكافي، ج ٥، ص ١٧، كتاب الجهاد، باب من يجب عليه الجهاد ومن لا يجب، الحديث ١. وعنه: وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ٣٩، الحديث (١٩٩٤٩)].

الثالثُ: يتعلَّق بالبعدِ المعنويِّ للمظلوم، والحقيقيِّ للّهِ تعالى، وهي أن المظلومَ منتصِرٌ لا محالةَ؛ لأن ناصرَه هو اللّهُ، وهو القديرُ والقويُّ العزيزُ ومَن بيده عاقبةُ الأمورِ. وذلك في فقراتٍ ثلاثٍ؛ هي: قولُهُ تعالى ﴿.. وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصۡرِهِمۡ لَقَدِيرٌ﴾، وقولُهُ ﴿.. وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾، وقولُهُ ﴿.. وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلۡأُمُورِ﴾.

الرابعُ: يبيِّن سنةَ التدافعِ الربانيةِ، التي تكشف معادلةَ إدارةِ الأزماتِ، وهي قولُهُ تعالى ﴿.. وَلَوۡلَا دَفۡعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعۡضَهُم بِبَعۡضٍ لَّهُدِّمَتۡ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَٰجِدُ يُذۡكَرُ فِيهَا ٱسۡمُ ٱللَّهِ كَثِيرٗا﴾.

الخامسُ: يتعلقُ بما ينبغي لدافعِ الظلم عن نفسِهِ أن يتحلَّى به من سماتِ الخيرِ. وهي قولُهُ تعالى ﴿ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ أَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُواْ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَنَهَوۡاْ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ﴾.

مضافاً، إلى أن ردَّ الظلمِ ليس موقوفاً في المشروعِ الإسلاميِّ على الذاتِ، وإنما يتسعُ ليشملَ الآخرَ المظلومَ. قال اللّهُ تعالى ﴿وَمَا لَكُمۡ لَا تُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلۡمُسۡتَضۡعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلۡوِلۡدَٰنِ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَخۡرِجۡنَا مِنۡ هَٰذِهِ ٱلۡقَرۡيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهۡلُهَا وَٱجۡعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيّٗا وَٱجۡعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا﴾[١].

فاللّهُ سبحانَهُ تعالى «لا يريد ظلماً؛ أيَّ ظلمٍ فُرض، لجميعِ العالَمين وكافةِ الجماعاتِ»[٢]، وإنما تتجلَّى إرادتُهُ عبرَ تشريعاتِهِ.

ويجب إلفاتُ النظرِ إلى أن القتالَ ـ المشارَ إليه في هذه الآيةِ وأمثالِها ـ يجب أن يكونَ للّهِ تعالى وفي سبيلِهِ. وهذا يفرض ـ بطبيعةِ الحالِ ـ أن يكونَ هذا القتالُ محكوماً بالقيمِ الربانيةِ؛ من: الإخلاصِ للّهِ تعالى، والتقيُّدِ بأحكامِهِ التي لا يجوزُ التعدِّي عنها. وخلافَ ذلك سيكونُ إرهاباً محرماً لا جهاداً مشروعاً[٣].

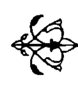
وفي النوعِ الثاني من الجهادِ؛ وهو ما وصفناه بدفعِ الظلمِ، جاء قولُهُ تعالى ﴿وَقَٰتِلُوهُمۡ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٞ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِۚ فَإِنِ ٱنتَهَوۡاْ فَإِنَّ

---

(١) سورة النساء، الآية ٧٥.

(٢) الطباطبائي، السيد محمد حسين (ت١٤٠٢هـ)، الميزان في تفسير القرآن، ج ٣، ص ٣٧٥.

(٣) بهذا يتبيَّن أن ما تقوم الجماعاتُ الإرهابيةُ، المنحرفةُ عقائدياً وفكرياً، والمسماة ـ التباساً، وتلبيساً ـ بـ(الجهادية)، من إحراقِ خصومِهم، وتغريقِهم، والتمثيلِ بهم، لا يمتُّ إلى الإسلامِ بصلةٍ من قريبٍ أو بعيدٍ.



ٱللَّهَ بِمَا يَعۡمَلُونَ بَصِيرٞ ﴾[1]. فهذا هو ما يُعرَف بالجهادِ الابتدائيِّ في مقابلِ الجهادِ الدفاعيِّ الذي سبق ذكرُهُ.

ولا يُراد بالجهادِ الابتدائيِّ نشرُ الإسلامِ بقوةِ السيفِ؛ كما قد يُتوهَّم، وساعد على ذلكَ ممارساتٌ خاطئةٌ ارتكبها بعضُ السلاطينِ السابقينَ باسم الإسلامِ وتحت هذا العنوانِ تحديداً!

بل يُراد منه - بدقةٍ متناهيةٍ - إتاحةُ الفرصةِ لسماعِ مقولةِ الحقِّ للراغبِ فيها دون هيمنةٍ من متجبِّرٍ ولا ظلمٍ من طاغيةٍ مستكبرٍ.

نقولُ ذلك لأن الدينَ قناعةٌ عقليةٌ وجدانيةٌ، فهو من المقولاتِ التي لا مجالَ فيها للإكراهِ والفرضِ. قال اللّهُ تعالى ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلۡعُرۡوَةِ ٱلۡوُثۡقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾[2].

ثانياً: الأمرُ بالمعروفِ والنهيُ عن المنكرِ

تتفق الأمةُ على أن من معالمِ المشروعِ الإسلاميِّ الأساسيةِ وظيفتي (الأمر بالمعروفِ والنهي عن المنكرِ)[3]. وسواء قلنا بأن الدليلَ عليهما عقليٌّ يدعمه الدليلُ الشرعيُّ، أو أن الدليلَ عليه نقليٌّ يعززه العقلُ[4]، فلا فرقَ جوهريّاً - سواء قلنا بالأولِ أو الثاني - في ما نحن بصددِهِ.

---

(١) سورة الأنفال، الآية ٣٩.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٥٦.

(٣) اتفق الفقهاءُ المسلمون على وجوبِ الأمرِ بالمعروفِ والنهيِ عن المنكرِ، لكنَّهم اختلفوا في عينيتِهِ وكفائيتِهِ.
قال العلامةُ الحليُّ (ت ٧٢٦هـ) «اختلف علماؤنا في وجوبِهما على الأعيانِ، أو على الكفايةِ ؟
فقال السيدُ المرتضى: إنهما على الكفايةِ. **وقال الشيخُ** [الطوسي]: إنهما على الأعيانِ، لقولِهِ ﷺ **«لتأمرنَّ بالمعروفِ ولتنهُنَّ عن المنكرِ»**؛ وهو عامٌّ» [تذكرة الفقهاء، ج ٩، ص ٤٤٢].
وقال ابنُ حزمٍ (ت ٤٥٦هـ) «الأمرُ بالمعروفِ والنهيُ عن المنكرِ فرضٌ على كلِّ مسلمٍ» [المحلى بالآثار، ج ٨، ص ٤٢٣].
وقال مؤلفو الموسوعة الفقهية الكويتية «الأمرُ بالمعروفِ والنهيُ عن المنكرِ واجبٌ على سبيلِ الكفايةِ» [ج ٦، ص ٢٧٤].

(٤) قال العلامةُ الحليُّ «اختلف علماؤنا في وجوبهما. **فقال بعضُهم**: إنه عقليٌّ، فإنا كما نعلم وجوبَ ردِّ الوديعةِ وقبحَ الظلم نعلم وجوبَ الأمرِ بالمعروفِ الواجبِ، ووجوبَ النهيِ عن المنكرِ. **وقال بعضُهم**: إنه سمعيٌّ؛ لأنه معلومٌ من دينِ النبيِّ ﷺ، وقد دل السمعُ عليهما؛ كما تقدَّم، ولو وجبا بالعقلِ، لَما ارتفع معروفٌ ولَما وقع منكرٌ، أو كان اللّهُ تعالى مخِلاً بالواجبِ، والتالي بقسميه باطلٌ فالمقدمُ مثلُه» [تذكرة الفقهاء، ج ٩، ص ٤٤١].

والمقصودُ بهاتين الوظيفتين، أو الوظيفةِ الواحدةِ باعتبارِ أنهما تُقرَنان معاً غالباً، هو أن على الأمةِ أن تحول - قدرَ المستطاعِ - دون التعدِّي على الحقوقِ اللازمةِ للخالقِ أو الخلقِ، وأن من الوسائلِ المهمةِ لذلكَ (الأمر بالمعروفِ، والنهي عن المنكرِ).

قال اللّهُ تعالى ﴿... وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾[1]. وقال تعالى ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾[2].

وإذا كان ردُّ الظلمِ عن الذاتِ والآخرَ واجباً - بالجهادِ، أو بالأمرِ بالمعروفِ والنهيِ عن المنكرِ؛ إذا توفرت شروطُهما- فإن الأولويةَ القطعيةَ تفرض أن يكونَ فعلُهُ محرماً دون تفصيلٍ - ما لم يكن في البينِ ضرورةٌ شرعيةٌ مبيحةٌ. فقد قال اللّهُ تعالى في وصفِ جماعةِ المؤمنين ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَابَهُمُ ٱلْبَغْىُ هُمْ يَنتَصِرُونَ ﴿٣٩﴾ وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا ...﴾[3].

وقد تسأل، وتقول:

هل من فارقٍ جوهريٍّ بين الجهادِ في سبيلِ اللّهِ، وبين الأمرِ بالمعروفِ والنهيِ عن المنكرِ؛ في ما يتعلَّق بنبذِ الظلمِ؟

الجوابُ:

قد لا يكونُ بينهما فرقٌ إلا في المجالِ الذي ينطلق فيه الممارِس لهما.

فالمجاهدُ يكون - غالباً - مشغولاً بنبذِ الظلمِ مع عدوٍّ من خارجِ الأمةِ، أو ملحَقٍ

---

(١) سورة التوبة، الآية ٧١.

(٢) سورة آل عمران، الآية ١٠٤.

(٣) سورة الشورى، الآيتان ٣٩، ٤٠.

وبالمناسبة فإن الفقهاءَ المسلمين - من الشيعة والسنة - ينصُّون على قاعدةٍ مفادُها أن «الضرورات تبيح المحظورات». غيرَ أن هناك تفصيلاً في طبيعةِ هذه المحظورات التي تُباح عند الضرورةِ، وحدودِ تلك الإباحةِ.

«وهي تعد من فروع القاعدتين الكليتين: إذا ضاق الأمر اتسع. والضرر يزال. وقد فرعوا على هذه القاعدة وما يتصل بها فروعا كثيرة» [الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ٢٢، ص ١٦٢، وانظر ج ٢٨، ص ٢٠٦ وما بعدها].

ولسنا - الآن - في سعةٍ لنفصل ذلك هنا، وإلا خرجنا عن غرض البحث.

وللتفصيل راجع:

أ - مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، للشيخ علي أكبر السيفي المازندراني، ج ١، ص ٨٥ وما بعدها.

ب - شرح القواعد الفقهية، أحمد بن الشيخ محمد الزرقا، القاعدة العشرون، ج ١، ص ١٨٥ وما بعدها.

به من حيث التآمرُ الواعي، أو غيرُ الواعي وذلك إذا تطابقتْ الوسائلُ والأهدافُ من الطرفين.

وقد سبقت منا الإشارةُ إلى أن الجهادَ يتسع ليشملَ حالاتٍ داخليةٍ أيضاً، ويُعد ما فعلَه الإمامُ عليٌّ ونجلاه الإمامان الحسنان عليهما السلام مصداقاً من مصاديقِ الجهادِ.

أما الآمرُ بالمعروفِ والناهي عن المنكرِ فيمارسان نبذَ الظلم مع عدوٍّ داخليٍّ.

وعلى كلِّ حالٍ، فإن «المقاومةَ دون الظلمِ وسدَّ بابِهِ عن المجتمعِ - لمن استطاعَه -، والانتصارَ والتناصرَ لأجلِه، من الواجباتِ الفطريةِ، قال تعالى ﴿وَإِنِ ٱسْتَنصَرُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ فَعَلَيْكُمُ ٱلنَّصْرُ﴾ [الأنفال/ ٧٢]، وقال ﴿فَقَـٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ﴾ [الحجرات/ ٩]»[1].

(١) الطباطبائي، السيد محمد حسين (ت ١٤٠٢هـ)، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٨، ص ٦٤.



المنزلُ السادسُ

الخطاباتُ الشرعيةُ والظلمُ

حفلت المتونُ الدينيةُ الإسلاميةُ الأصليةُ؛ إلى درجةِ الاستفاضةِ، بل التواترِ كما يبدو جليّاً للمتتبعِ، بالحديثِ عن الظلمِ وقبحِهِ وحرمتِهِ، وعن وجوبِ الإقلاعِ عنه، وعن الظالمين وذمِّهم وردعِهم ومجانبتِهم.

فالقتلُ، والفتنةُ، والعدوانُ، والفسادُ، والإفسادُ، والإسرافُ، والتبذيرُ، ونحوُها من عناوينَ، صنوفٌ من الظلمِ. وقد جاء فيها ـ بأجمعِها ـ نصوصٌ قرآنيةٌ ونبويةٌ وإماميةٌ؛ تستقبحها، وتذمُّها، وتنهى عنا، وتحذِّر منها ومن عواقِبِها.

وعند سَبرنا للقرآنِ الكريمِ ومجامعِ الحديثِ نجد حشداً كبيراً من الشواهدِ تؤكدُ هذا المعنى. ولنقِفْ ـ في مقامِينِ ـ على بعضِها؛ مع بعضِ الوقفاتِ والتوضيحاتِ اللازمةِ.

المقامُ الأولُ: القرآنُ الكريمُ والظلمُ

آياتُ القرآنِ الكريمِ التي تحدَّثت عن الظلمِ كثيرةٌ جدّاً. ولا يسعنا إيرادَها جميعاً. كما أن الظلمَ عنوانٌ عريضٌ يشملُ مصاديقَ كثيرةً، تختلف في القبحِ، فبعضُها قبحُهُ ضعيفٌ، وبعضُها قبحُهُ شديدٌ، وبعضُها قبحُهُ أشدُّ. فـ «أقلُّ مراتبِ الظلمِ تعاطي الصغائرِ، ثم أظلمُ منه مَن يتعاطى الكبائرَ، وهما ظالمانِ على أنفسِهما، ثم أظلمُ منهما مَن أضرَّ بعبادِ

اللّهِ، وهكذا إلى أن ينتهيَ إلى الكفرِ والجحودِ - نعوذُ باللّهِ منه - وأذيةِ الرسولِ ﷺ وأوصيائه المعصومين»(١).

ومبدأُ التفاوتِ في مراتبِ الظلمِ هذا يؤكده القرآنُ الكريمُ في مواضعَ عديدةٍ، منها قولُ اللّه تعالى - على لسانِ لقمانَ - عليه السلام ﴿إِنَّ ٱلشِّرۡكَ لَظُلۡمٌ عَظِيمٞ﴾(٢).

وبسببِ كثرةِ الآياتِ القرآنيةِ المتعرِّضةِ لأنواعِ الظلمِ ومراتبِهِ؛ بما لا يسعنا استيعابُهُ هنا، فستتناول بعضَها كنماذجَ ضمن مجموعاتٍ.

المجموعةُ الأولى: تفاوتُ مراتبِ الظلمِ

الشدةُ والضعفُ، وكذلك الكِبَر والصِغر، من الأمورِ النِّسبية، بمعنى أن الحكمَ بها على شيءٍ ما يكون بملاحظةِ أمرٍ آخرَ.

وفي ما يتعلَّقُ بالظلمِ واختلافِ مراتبِهِ، والذنوبِ التي هي منه، لا يصح دون ملاحظةِ ذلك، فوصفُ الظلمِ بأنه كبيرٌ أو صغيرٌ هو من الأمورِ النسبيةِ أو المضافاتِ، «وما من ذنبٍ إلا وهو كبيرٌ بالإضافة إلى ما دونه، وصغيرٌ بالإضافة إلى ما فوقه»(٣).

وانطلاقاً من هذا، صحَّ القولُ عن مراتبِ الظلمِ إنها ثلاثةٌ:

المرتبةُ الأولى: هي ما يسدُّ بابَ معرفةِ اللّهِ تعالى فهذا أكبرُ الكبائرِ.

المرتبةُ الثانيةُ: هي ما يكون سبباً في إزهاقِ النفوسِ البشريةِ المحترمةِ.

المرتبةُ الثالثةُ: هي ما يكون سبباً لسدِّ بابِ المعايشِ التي بها حياةُ النفوسِ(٤).

ولا يخفى أن في داخلِ هذه المراتبِ طبقاتٍ وطبقاتٍ.

---

(١) النمازي، الشيخ علي (ت ١٤٠٥هـ)، مستدرك سفينة البحار، ج ٧، ص ٣٢، مادة (ظلم).

(٢) سورة لقمان، الآية ١٣.

(٣) الغزالي، أبو حامد (ت ٥٠٥هـ)، إحياء علوم الدين، ج ١١، ص ١٧٢؛ المحجة البيضاء، ج ٧، ص ٣٥؛ جامع السعادات، ج ٣، ص ٥٨.

(٤) انظر المصدر السابق، الصفحة ١٧١ وما بعدها؛ المحجة البيضاء، ج ٧، ص ٣٦.

وهذا التصنيفُ العامُّ لا يُستبعد القولُ إنه محلُّ اتفاقٍ بين أهلِ الدياناتِ؛ «فحفظُ المعرفةِ على القلوبِ، والحياةُ على الأبدانِ، والأموالُ على الأشخاصِ، ضروريٌّ في مقصودِ الشرائعِ كلِّها»[١].

وسنقفُ - في هذه المجموعةِ؛ من آياتِ القرآنِ الكريمِ - على ما نتبيَّن معه أمرينِ اثنينِ:

أولهما: حرمةُ الظلمِ

ثانيهما: تفاوتُ مراتبِ الظلمِ

وقد تكاثرت الآياتُ القرآنيةُ في بيانِ هذين الأمرين. ولنقِفْ على بعضِها كنماذجَ:

النموذجُ الأولُ: قولُ اللّهِ تعالى ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِىَ إِلَىَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَىْءٌ وَمَن قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۗ وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلظَّٰلِمُونَ فِى غَمَرَٰتِ ٱلْمَوْتِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ بَاسِطُوٓا۟ أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوٓا۟ أَنفُسَكُمُ ۖ ٱلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ ٱلْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ غَيْرَ ٱلْحَقِّ وَكُنتُمْ عَنْ ءَايَٰتِهِۦ تَسْتَكْبِرُونَ﴾[٢].

ودلالةُ الآيةِ ظاهرةٌ وواضحةٌ في أن الظلمَ مراتبُ؛ لِما يقتضيه استعمالُ صيغةِ التفضيل (أفعل = أظلم) الدالةِ على الزيادةِ في الاتصافِ في الظلمِ.

فإن مَن يفتري على اللّهِ تعالى - كما هو موردُ الآيةِ - بأن يَنسِب إليه ما لم يصدرْ عنه، أو يزعمَ - كذباً وزوراً - أن الوحيَ نزل عليه، أو يدَّعيَ - باطلاً - أن لديه القدرةَ على إنزالِ مثلِ ما أنزل اللّهُ على عبادِهِ من الوحيِ، إن ظلمَ هذا المفتري يفوق - بمراتبَ - ظلمَ آخَرين؛ مثل مَن سرق مالاً يسيراً من شخصٍ آخرَ.

وسيتبيَّن لهذا الظالمِ كم بالغ في ظلمِه، ولَجَّ في خصومتِهِ، وذلك يوم تنتزع الملائكةُ

---

(١) المصدر السابق، ص ١٧٤؛ المحجة البيضاء في تهذيب الإحياء، ج ٧، ص ٣٦.

(٢) سورة الأنعام، الآية ٩٣.

وفي مناسبةِ نزولِها، روى الحاكمُ النيشابوريُّ؛ عن طريق شرحبيلَ بنِ سعدٍ، قال: «نزلَت في عبدِ اللّهِ بنِ أبي سرح ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِىَ إِلَىَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَىْءٌ وَمَن قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ...﴾ فلما دخلَ رسولُ اللّهِ ﷺ مكةَ فرَّ إلى عثمانَ بنِ عفانَ رضي اللّهُ عنه، وكان أخاه من الرضاعةِ، فغيَّبه عنده حتى اطمأنَّ أهلُ مكةَ، ثم أتى به رسولَ اللّهِ ﷺ فاستأمَنَ» [المستدرك على الصحيحين، كتاب المغازي والسرايا، ج ٣، ص ٤٨].

روحَه؛ بشدةٍ وغلظةٍ، في وقتٍ يكون هو أحوجَ ما يكون إلى العونِ ولا عونَ، ثم يُكشف له هوانُهُ وذلتُهُ، ويتبين له غيُّهُ واستكبارُهُ على الحقِّ.

فهذا العاصي، والمجرمُ، هو أظلمُ - أي أشدُّ ظلماً - من غيرِهِ؛ ممن لم يقترفْ مثلَ جرمِهِ، ولم يستكبرْ مثلَ استكباره؛ فـ«الظلمُ كما يكبرُ ويصغرُ من جهةِ خصوصياتِ مَن صدر عنه الظلمُ كذلك يختلف حالُه بالكِبَر والصِّغَرِ من جهة مَن وقع عليه الظلمُ، أو أُرِيدَ إيقاعُهُ عليه. فكلَّما جلَّ موقعُهُ، وعظُم شأنُهُ، كان الظلمُ أكبرَ وأعظمَ. ولا أعزَّ قدراً، وأكرمَ ساحةً، من اللّهِ سبحانَهُ، ولا من آياتِه الدالةِ عليه. فلا أظلمَ ممن ظلَمَ هذه الساحةَ المنزهةَ، أو ما ينتسبُ إليها بوجهِ، ولا يظلمُ إلا نفسَهُ»[1].

وإذا علمنا مناسبةَ نزولِ الآيةِ، وما قاله الرسولُ ﷺ في حقِّ مَن نزلت فيه، فسنعرف مقدارَ ما يبلغ الظلمُ بصاحبِهِ من العاقبةِ الوخيمةِ، ومقدارَ ما يستحقه من عقوبةٍ في الدنيا.

وذلك أن التاريخَ استفاض، والروايةَ صحت، في أن الآيةَ - موردَ البحثِ - نزلت في عبدِ اللّهِ بن أبي سرحٍ[2]، فقد كان أسلمَ وصارَ يكتب الوحيَ، ويتلاعبُ به، باستبدالِ بعضِ آياتِه، ثم ارتدَّ، وصار يؤذي النبيَّ ﷺ فأهدر دمَه رابعَ أربعةٍ من الرجال وامرأتين من النساءِ يومَ فتحِ مكةَ، وقال «**اقتُلُوهم وإن وجدتُموهم متعلِّقِين بأستارِ الكعبةِ**»[3]، وقال «**لا أومنهم في حلٍّ ولا حرمٍ**»[4].

ولا بدَّ أن أذاهم كان على درجةٍ بالغةٍ من الظلمِ والعدوانِية حتى يصدر هذا الأمرُ

---

(١) الطباطبائي، السيد محمد حسين (ت ١٤٠٢هـ)، الميزان في تفسير القرآن، ج ٧، ص ٤٤.

(٢) النيشابوري، الحاكم أبو عبد اللّه (ت ٤٠٥هـ)، المستدرك على الصحيحين، ج ٣، ص ٤٨، كتاب المغازي والسرايا، ووافقه الذهبي.
وقال الحاكمُ - في التعقيبِ على خبرِهِ هذا - ما لفظُهُ «قد صحَّت الروايةُ في الكتابَين أن رسولَ اللّهِ ﷺ أمَر قبل دخولِهِ مكةَ بقتلِ عبدِ اللّهِ بنِ سعدٍ وعبدِ اللّهِ بنِ خطلٍ، فمن نظَر في مقتلِ أميرِ المؤمنين عثمانَ بنِ عفانٍ رضي اللّهُ عنه وجناياتِ عبدِ اللّهِ بنِ سعدٍ عليه بمصرَ إلى أنْ كان أمره ما كان علِمَ أنَ النبيَّ ﷺ كان أعرفَ به».
وقال الحاكم أيضاً ج ٣، ص ١٠٧ «فإن الأخبارَ الصحيحةَ ناطقةٌ بأنه كان كاتباً لرسولِ اللّهِ ﷺ فظهَرت خياناتُهُ في الكتابةِ، فعزله رسولُ اللّهِ ﷺ، فارتدَّ عن الإسلامِ، ولحِقَ بأهلِ مكةَ، فكان رسولُ اللّهِ ﷺ أباح دمَهُ يومَ الفتحِ».

(٣) السنن الكبرى للنسائي، ج ٣، ص ٤٤٣، كتاب المحاربة، باب الحكم في المرتد؛ سنن الدارقطني، ج ٤، ص ١٥، كتاب البيوع، ج ٥، ص ٢٩٥، كتاب النذور؛ المستدرك على الصحيحين، ج ٢، ص ٦٢، كتاب البيوع.

(٤) الطبراني، سليمان بن أحمد (ت ٣٦٠هـ)، المعجم الكبير، ج ٦، ص ٦٦، باب ما روي عن سعيد بن يربوع الصرم المخزومي؛ سنن الدارقطني، ج ٥، ص ٢٩٦، كتاب النذور.

الصارمُ والعقابُ القاسي وإن تطلَّب تنفيذَه في أقدسِ البقاعِ؛ حيث الحرمةُ المؤكدةُ لقلعِ النباتِ فضلاً عن إزهاقِ حياةِ الإنسانِ.

وقد يُقال: إن صفةَ ﴿أَظْلَمُ﴾ وردت في حقِّ عدة فئاتٍ:

منها: قولُهُ تعالى ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَـٰجِدَ ٱللَّهِ أَن يُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ وَسَعَىٰ فِى خَرَابِهَآ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَن يَدْخُلُوهَآ إِلَّا خَآئِفِينَ ۚ لَهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا خِزْىٌ وَلَهُمْ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[١].

ومنها: قولُهُ تعالى ﴿...وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَتَمَ شَهَـٰدَةً عِندَهُۥ مِنَ ٱللَّهِ ۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَـٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾[٢].

ومنها: قولُهُ تعالى ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن ذُكِّرَ بِـَٔايَـٰتِ رَبِّهِۦ فَأَعْرَضَ عَنْهَا وَنَسِىَ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ...﴾[٣].

وجملةُ ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ﴾ الاستفهاميةُ ـ الواردةُ في هذه الآياتِ وأمثالِها ـ هي من نوعِ الاستفهامِ بمعنى التقريرِ، أي إنه استفهامُ إنكارٍ، والإنكارُ نفيٌ، ومآله إلى الإثباتِ، «وهذا أفصحُ التقريرِ أن يوقف الأمرُ على ما لا جوابَ له فيه إلا الذي يريد خصمُه، فالمعنى (لا أحدَ)»[٤].

والسؤالُ هو: هل يصحُّ أن يتعددَ الموصوفُ بـ(أفعل) التفضيليةِ، بأن يقالَ فلانٌ أظلمُ الناسِ، ثم يُقالُ عن شخصٍ آخرَ بأنه أظلمُ الناسِ، مع أنا نعلمُ بأن التميزَ يعني التقدمَ أو التفردَ، فكيف يكون أحدُهما أظلمَ، وفي الوقتِ نفسِهِ يوصَف غيرُه بأنه أظلمُ؟!

ويمكنُ الجوابُ عن هذا السؤالِ بوجوهٍ، منها:

أولاً ـ أن يُقال إن جميعَ المواردِ التي جاء فيها وصفُ (أظلم) ترجع إلى أصلٍ واحدٍ «وهو الشركُ والكفرُ والعنادُ. فمنعُ الناسِ من ذكرِ اللّهِ في المساجدِ، والسعيُ في خرابِها، دليلٌ على الكفرِ والشركِ. وكتمانُ الشهادةِ؛ أي كتمانُ الحقائقِ المؤدِّي إلى حيرةِ الناسِ وضلالِهم، هو معلَمٌ من معالمِ الشركِ وإنكارُ وحدانيةِ اللّهِ»[٥].

---

(١) سورة البقرة، الآية ١١٤.
(٢) سورة البقرة، الآية ١٤٠.
(٣) سورة الكهف، الآية ٥٧.
(٤) الأندلسي، ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير كتاب اللّه العزيز، ج ٣، ص ٥٢٥.
(٥) الشيرازي، الشيخ ناصر مكارم (معاصر)، الأمثل في تفسير كتاب اللّه المنزل، ج ٤، ص ٢٤٣.

فتعددُ المصاديقِ والعناوينِ لا يلغي وحدةَ المضمونِ والطبيعةِ.

ثانياً - أن يقالَ «إن الملاحظةَ الدقيقةَ للآياتِ الكريمةِ تبيِّن لنا أن السببَ الأساسَ لذلكَ يرجعُ إلى مسألةِ منعِ الناسِ عن طريقِ الحقِّ، وتكذيبِ الآياتِ الإلهيةِ، وهذا هو منتهى الظلمِ، كما أن الصدَّ عن الوصولِ إلى الهدى والسعادةِ الأبديةِ وقيمِ الخيرِ، يمثل أسوأَ عملٍ وأعظمَ ظلمٍ، حيث المنعُ عن الخيرِ كلِّهِ وفي كافةِ المجالاتِ»[١].

والفرقُ بين الجوابَين: أن الأولَ لوحظ فيه طبيعةُ الظلمِ في ذاتِهِ، وهو الشركُ؛ فهو عدوانٌ على اللّهِ تعالى من جهةٍ، وعلى المشركِ نفسِهِ من جهةٍ ثانيةٍ. أما الجوابُ الثاني فقد لوحظَ فيه الإضرارُ الشنيعُ بالغيرِ بأن يُصدَّ عن سبيلِ اللّهِ وتوحيدِهِ؛ وهذا أشنعُ الظلمِ.

ومن هنا، صحَّ وصفُ الأشدَّيةِ في الظلمِ؛ إذا تعددت الاعتباراتُ والجهاتُ.

النموذجُ الثاني: قولُ اللّهِ تعالى ﴿... وَٱلْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلْقَتْلِ ...﴾[٢].

والمرادُ بـ(الفتنة) - هنا - واحدٌ من أمورٍ ثلاثةٍ:

الأولُ: الشركُ باللّهِ تعالى.

وذلك أن المشركين - على ما روي - عيَّروا المؤمنين بأنهم قتلوا رجلاً في الشهرِ الحرامِ، فجاء الردُّ عليهم بأن ما أنتم واقعون فيه من الشركِ به سبحانَهُ أشدُّ إثماً من قتلِ المؤمنين رجلاً مشركاً في شهرٍ حرامٍ[٣].

الثاني: إلحاقُ الأذى بالمؤمنينَ باللّهِ تعالى، والتضييقُ عليهم؛ حتى يرجعوا كفاراً، بعد أن أعلنوا رفضَهم التامَّ للكفرِ وإذعانَهم الكاملَ للإيمانِ.

---

(١) المصدر السابق، ج ١٨، ص ٢٩٨.

(٢) سورة البقرة، الآية ١٩١.

(٣) انظر: مجمع البيان في تفسير القرآن، ج ٢، ص ٥١٢، ذيل الآية؛ الدر المنثور ج ١، ص ٤٩٤ ذيل الآية.
فإنه قال - عن سببِ تسميةِ الكفرِ (فتنة) - أنه «يؤدِّي إلى الهلاكِ، كما أن الفتنةَ تؤدِّي إلى الهلاكِ. وقيل: لأن الكفرَ فسادٌ يظهرُ عند الاختبارِ».
وأما ابنُ العربيِّ المالكيِّ فقال - تعليقاً على الآيةِ - « فإذا كفروا في المسجدِ الحرامِ، وعبدوا فيه الأصنامَ، وعذَّبوا فيه أهلَ الإسلامِ ليردُّوهم عن دينِهم، فكلُّ ذلك فتنةٌ؛ فإن الفتنةَ - في أصلِ اللغةِ - الابتلاءُ والاختبارُ. وإنما سمي الكفرُ فتنةً؛ لأن مآلَ الابتلاءِ كان إليه، فلا تنكروا قتلَهم وقتالَهم؛ فما فعَلوا من الكفرِ أشدُّ مما عابوه» [أحكام القرآن، ج ١، ص ١٥٤].

والخطابُ - في هذا الوجهِ وسابقِه - موجهٌ للكفارِ.

الثالثُ: استجابةُ المؤمنِ بالعودةِ إلى الشكرِ والكفرِ بسببِ ضغوطِ الكفارِ أشدُّ عليه ضرراً من أن يُقتل بسببِ إيمانِهِ.

والخطابُ - في هذا الوجهِ - موجهٌ للمؤمنين؛ من أجلِ تحذيرِهِم من النكوصِ عن الإيمانِ، وحضِّهم على الثباتِ عليه.

النموذجُ الثالثُ: قولُ اللّهِ تعالى ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ ۖ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ ۖ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَكُفْرٌۢ بِهِۦ وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِۦ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ ٱللَّهِ ۚ وَٱلْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ ٱلْقَتْلِ ... ﴾[1].

وهذه الآيةُ قريبةٌ؛ في المضمونِ، والتمييزِ بين مستوياتِ الظلمِ، من الآيةِ الكريمةِ السابقةِ.

وفيها أن المشركين يتفقون - بما بقي لديهم من بقيةِ إرثٍ دينيٍ - والمسلمين على أن بين الأشهر الاثني عشر أشهراً تمتاز بحرمةٍ خاصةٍ.

وهذه الأشهرُ هي: رجبٌ، وذو القعدة، وذو الحجةِ، ومحرمٌ.

فكانت العربُ - عموماً - تعظِّم هذه الأشهرَ وتعتقد بحرمتِها؛ حتى لو أن رجلاً لقي قاتلَ أبيه، أو أخيه، فيها لم يهجه[2]. وهذا الاعتقادُ موروثٌ دينيٌ وصل إليهم من شريعةِ إبراهيمَ عليه السلام[3].

ولا بدَّ أن لحرمةِ هذه الأشهرِ سبباً، أو أسباباً، فإن اللّهَ عزَّ وجلَّ لا يحرِّم شيئاً عبثاً. ولا يُستبعد أن يكونَ واحدٌ من تلك الأسبابِ هو التدرجَ في قطعِ دابرِ الحميةِ والعصبيةِ وروحِ العدوانيةِ من نفوسِ الناسِ؛ الذين استشرى في أوساطِهم حبُّ الغزوِ والثأرِ.

قال الشيخُ الطبرسيُّ «وإنما جعل اللّهُ تعالى بعضَ هذه الشهورِ أعظمَ حرمةً من بعضٍ، لِما علِم من المصلحةِ في الكفِّ عن الظلمِ فيها، لِعظمِ منزلتِها، ولأنه ربما أدى

(١) سورة البقرة، الآية ٢١٧.

(٢) انظر: مجمع البيان في تفسير القرآن، ج ٥، ص ٤٢، وكذلك تفسير الزمخشري والثعلبي في ذيل الآية.

(٣) الطباطبائي، السيد محمد حسين (ت ١٤٠٢هـ)، الميزان في تفسير القرآن، ج ٩، ص ٢٦٨ - ٢٦٩.

ذلك إلى تركِ الظلم أصلاً، لانطفاءِ النائرةِ، وانكسارِ الحميةِ في تلك المدةِ؛ فإن الأشياءَ تجر إلى أشكالِها»[١].

وعلى أيِّ حالٍ، فالآيةُ تنص على حرمةِ القتالِ، وخاصةً في الأشهرِ الحرمِ؛ لِما فيه من تعريضِ النفوسِ للإزهاقِ؛ وهو ظلمٌ بيِّنٌ. لكنها تبيِّن ما هو أعظمُ من ذلك؛ وهو الفتنةُ في الدينِ. وذلك، أن النفوسَ ليست أشدَّ حرمةً من الدينِ، وإنما يكون للنفوسِ قيمةٌ حقيقيةٌ بقدرِ ما يستقرُّ فيها الدينُ.

إن قلتَ: هل هذا يعني أن النفوسَ غيرَ المتديِّنةِ بدينِ الحقِّ لا حرمةَ لها؛ ويجوز - على هذا - إزهاقُها؟!

قلتُ: ليس الأمرُ كذلك، فالنفسُ الإنسانيةُ محترمةٌ في الإسلامِ على كلِّ حالٍ، ولا يجوزُ إزهاقُها بغيرِ حقٍّ ووجهٍ مشروعٍ.

- قال تعالى ﴿...وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴿٢٩﴾ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ عُدْوَٰنًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا ... ﴾[٢].
- وقال تعالى ﴿...وَلَا تَقْتُلُواْ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ... ﴾[٣].
- وقال تعالى ﴿...مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا ... ﴾[٤].

ومَن قتلَ إنساناً؛ مؤمناً أو غيرَ مؤمنٍ، عوقب، بالقصاصِ في مورده، أو بغيرِهِ في غيرِهِ؛ على ما بيَّنه الفقهاءُ في أبواب القصاص والجنايات من كتبِ الفتوى والاستدلالِ.

وعلى هذا، فإن حقَّ الإنسانِ في الحياةِ محفوظٌ للجميعِ، لا يجوزُ للمسلمِ التعدي عليه، وإن اختلف دينُه؛ فضلاً عن مذهبِه.

لكنَّ هذا لا يعني أن لا تكون حرمةُ النفس المؤمنة أشدَّ - معنويّاً - عند اللّهِ تعالى، بحيث يترتبُ عليها عقوبةٌ مغلَّظةٌ تحلُّ على مستحِقِّها في الآخرةِ. قال تعالى ﴿ وَمَن

(١) الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج ٥، ص ٤٣، في ذيل الآية.
(٢) سورة النساء، الآية ٢٩، ٣٠.
(٣) سورة الأنعام، الآية ١٥١.
(٤) سورة المائدة، الآية ٣٢.

يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا ﴾[1].

وهذه الآيةُ - كما هو الظاهرُ منها - تتحدثُ عن عقوبةٍ معنويةٍ تطالُ قاتلَ النفسِ المؤمنةِ. ليكونَ هذا القاتلُ مستحِقّاً لعقوبتَين؛ إحداهما في الدنيا؛ وهي القصاصُ، وثانيتُهما في الآخرة؛ وهي التخليدُ في جهنمَ، وغضبُ اللّهِ ولعنتُهُ وعذابُه العظيمُ.

ويتبيَّن هذا - بنحوٍ أجلى - إذا عرفنا أن القصاصَ لا يستحقه كلُّ قاتلٍ؛ حتى لو كان المقتولُ مؤمناً، وإنما يستحقُّه القاتلُ عن علمٍ وعمدٍ، أما القتلُ لا بنحوِ العمدِ؛ أي شبهِ العمدِ أو الواقعِ خطأً محضاً[2]، فلا قصاصَ فيه، وإن كان المقتولُ مؤمناً، وإنما فيه الديةُ.

كما أن في الآيةِ قيداً يجب ملاحظتُهُ؛ وهو أن القتلَ - المستحِقَّ فاعلُهُ ما أوعدت به الآيةُ - هو ما وقع على إنسانٍ بوصفِ (الإيمان)، وهذا يعني أن القتلَ كان مقصوداً به إيمانُهُ لا شخصُهُ.

وهذا ما بيَّنه حديثٌ شريفٌ؛ رواه سماعةُ عن الإمامِ جعفرِ الصادقِ عليه السلام، قال:

«سألتُه عن قولِ اللّهِ عزَّ وجلَّ ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا ﴾.

قال: مَن قتل مؤمناً على دينِهِ فذلك المتعمِّدُ؛ الذي قال اللّهُ عزَّ وجلَّ ﴿وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا ﴾.

قال: قلتُ: فالرجلُ يقع بينه وبين الرجلِ شيءٌ فيضربه بسيفِهِ فيقتله؟!

قال: ليس ذلك المتعمِّدَ الذي قال اللّهُ عزَّ وجلَّ»[3].

---

(١) سورة النساء، الآية ٩٣.

(٢) قال المحققُ الحليُّ - من فقهاءِ الشيعةِ الإماميةِ - «وضابطُ العمدِ أن يكون عامداً في فعلِهِ وقصدِهِ، وشبيهُ العمدِ أن يكون عامداً في فعلِهِ مخطئاً في قصدِهِ، والخطأُ المحضِ أن يكون مخطئاً فيهما» [شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، ج ٤، ص ٢٢٨].
وأما فقهاءُ السنةِ فقد يكون ما قاله الحليُّ مرضياً عندهم، لكن بعضاً منهم أورَدَ تعاريفَ أخرى لقتلِ العمدِ وشبهِهِ خاصةً، وفصَّل في ذلك بما يطول شرحُهُ، فليراجع الراغبُ في التعرفِ عليه مادةَ (جناية - أقسامَ الجناية على النفس)، في الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ١٦، ص ٦٠ وما بعدها، وغيرها من كتبِ الفقهِ.

(٣) فروع الكافي، ج ٧، ص ٢٧٥، كتاب الديات، باب أن من قتل مؤمناً على دينه فليست له توبةٌ، الحديث ١. وعنه: وسائل الشيعة، ج ٢٩، ص ٣١، الحديث (٣٥٠٧٤)، وفيه «ليس ذاك المتعمِّد».

النموذجُ الرابعُ: قولُ اللّهِ تعالى ﴿... فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ...﴾[(١)].

والظاهرُ من هذه الآيةِ:

١ - أن العدوانَ - وهو في الأصلِ ظلمٌ محرمٌ - يصبح جائزاً من بابِ ردِّ الفعلِ[(٢)].

٢ - أنه ليس على وتيرةٍ واحدةٍ، بل يمكن أن يزيدَ في كميتِهِ، أو كيفيتِهِ، أو فيهما معاً.

وهذا يعني أموراً ثلاثةً:

الأول: أن الظلمَ محرمٌ.

الثاني: أنه يجوز من بابِ ردِّ الفعلِ.

الثالثُ: أن العدوانَ - ردّاً للعدوانِ - لا يجوزُ أن يزيدَ على أصلِ العدوانِ.

وقد اختلف الفقهاءُ في تطبيقاتِ هذا المبدأِ، مع اتفاقِهم على أصلِهِ. وذلك على أساسِ اختلافِهم في معنى التماثلِ في ردِّ العدوانِ بالعدوانِ.

وكتطبيقٍ فقهيٍّ لهذا المبدأِ قال الشيخُ الطوسيُّ - حاكياً رأيَ الإماميةِ، ومَن وافقَهم ومَن خالفهم من فقهاءِ المسلمين -:

«إذا قتل غيرَه بما يجب فيه القودُ؛ من السيفِ، والحرقِ، والغرقِ، والخنقِ، ومنعِ الطعامِ والشرابِ، وغيرِ ذلك؛ مما ذكرناه؛ فإنه لا يُستقادُ منه إلا بالحديدِ، ولا يُقتل كما قَتَل.

---

(١) سورة البقرة، الآية ١٩٤.

(٢) لكن قد يقال إن تسميةَ ردِّ العدوانِ بـ(العدوان) هو من باب التجوُّزِ أو المزاوجةِ أو المشاكلةِ؛ لأنه - في حقيقتِهِ - ليس عدواناً ولا ظلماً؛ إذ الاعتداءُ هو ما وقع على سبيلِ الابتداءِ لا على سبيلِ المجازاةِ، كما ذهب إليه كثيرون.
قال الدينوريُّ (ت ٢٧٦هـ) «فالعدوانُ الأولُ: ظلمٌ، والثاني: جزاءٌ، والجزاءُ لا يكون ظلماً، وإن كان لفظُهُ كلفظِ الأولِ» [تأويل مشكل القرآن، ص ١٧١].
وقال الفراءُ (ت ٢٠٧هـ) «فإن قال قائل: أرأيتَ قولَهُ ﴿فَلَا عُدْوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ أعدوانٌ هو وقد أباحه اللّهُ لهم؟! قلنا: ليس بعدوانٍ في المعنى، إنما هو لفظٌ على مثلِ ما سبَق قبله. ألا ترى أنه قال ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ فالعدوانُ من المشركين في اللفظِ ظلمٌ في المعنى، والعدوانُ الذي أباحه اللّهُ وأمَر به المسلمين إنما هو قصاصٌ. فلا يكون القصاصُ ظلماً، وإن كان لفظُهُ واحداً» [معاني القرآن، ج ١، ص ١١٦ - ١١٧].

وقال الشافعيُّ - في جميعِ ذلك -: يُقتل بمثلِ ما قَتَل[1].

وقال أبو حنيفة: لا يُستقادُ منه إلا في ما قَتَل بمثقلِ الحديدِ أو النارِ، وما عداهما لا يوجب القودَ، ولا يُستقاد منه إلا بالحديدِ مثلَ ما قلناه [أي الإمامية][2].

دليلُنا [نحن الإمامية]: إجماعُ الفرقةِ، وأخبارُهُم[3]. وأيضاً قولُهُ [النبي] ﷺ «**لا قودَ إلا بحديدةٍ**»[4]. وهذا خبرٌ معناه النهيُ.

واستدل الشافعيُّ بقولِهِ تعالى ﴿... فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ... ﴾[5]. وبقولِهِ عزَّ وجلَّ ﴿... كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ ... ﴾[6]. والقصاصُ: أن يُقتَل بمثلِ ما قتَلَ[7].

وروى البراءُ بنُ عازب، عن النبيِّ ﷺ أنه قال «**مَن حرق حرقناه، ومن غرَّق غرَّقناه**»[8].

وعن أنسٍ أن يهودياً رضَّ رأسَ نصرانيةٍ بين حجَرين، فأُدرِكت وبها رمقٌ، فقيل لها: أقتلك فلانٌ ؟! أقتلك فلانٌ ؟! حتى ذُكِر لها اليهوديُّ! فأومأت برأسها أن نَعَم. فسئِل اليهوديُّ فاعترفَ، فأمر رسولُ اللهِ ﷺ أن يُرضَّ رأسُهُ بين حجرين[9]» انتهى ما قاله الطوسيُّ[10].

(١) الأم ٦: ٦٢، ومختصر المزني: ٢٤١، والوجيز ٢: ١٣٦، وحلية العلماء ٧: ٤٩٥، والسراج الوهاج: ٤٩١، والمجموع ١٨: ٤٥٨ و ٤٥٩، والمبسوط ٢٦: ١٢٥، والنتف ٢: ٦٦٢، وأحكام القرآن للجصاص ١: ١٦٠، وعمدة القاري ٢٤: ٣٩، وفتح الباري ١٢: ٢٠٠، وبدائع الصنائع ٧: ٢٤٥، والجامع لأحكام القرآن ٢: ٣٥٩، والمغني لابن قدامة ٩: ٣٩١، والشرح الكبير ٩: ٤٠١ و٤٠٢ .

(٢) أحكام القرآن للجصاص ١: ١٦٠، والمبسوط ٢٦: ١٢٥، والنتف في الفتاوى ٢: ٦٦٢، وعمدة القاري ٢٤: ٣٩، وفتح الباري ١٢: ٢٠٠، وبدائع الصنائع ٧: ٢٤٥، وحلية العلماء ٧: ٤٩٦، والمغني لابن قدامة ٩: ٣٩١، والوجيز ٢: ١٣٦ والجامع لأحكام القرآن ٢: ٣٥٨ .

(٣) الكافي ٧: ٢٧٩ حديث ٤ و ٦، والتهذيب ١٠: ١٥٧ حديث ٦٢٩ .

(٤) سنن ابن ماجة ٢: ٨٨٩ حديث ٢٦٦٧ - ٢٦٦٨، والسنن الكبرى ٨: ٦٢، وسنن الدارقطني ٣: ٨٧ حديث ٢١، والدراية ٢: ٢٦٥ وفي بعضها: « لا قود إلا بالسيف « .

(٥) سورة البقرة، الآية ١٩٤ .

(٦) سورة البقرة، الآية ١٧٨ .

(٧) المجموع ١٨: ٤٥٨ .

(٨) السنن الكبرى ٨: ٤٣، والدراية ٢: ٢٦٦ .

(٩) صحيح البخاري ٩: ٥، وسنن أبي داود ٤: ١٨٠ حديث ٤٥٢٩، وسنن الدارقطني ٣: ١٦٨ حديث ٢٤٩، وسنن ابن ماجة ٢: ٨٨٩ حديث ٢٦٦٥ و ٢٦٦٦، والسنن الكبرى ٨: ٤٢، وفتح الباري ١٢: ٢٠٠، وعمدة القاري ٢٤: ٣٩، وتلخيص الحبير ٣: ١٥ حديث ١٦٨٢ وفي بعضها اختلاف يسير في اللفظ.

(١٠) الطوسي، الشيخ أبو جعفر (ت ٤٦٠هـ)، الخلاف، كتاب الجنايات، المسألة ٥٥، ج ٥، ص ١٩٠.

ونخلص مما قدَّمناه إلى:

أن حقَّ الحياةِ مكفولٌ لكلِّ إنسانٍ؛ فلا يجوزُ إزهاقُ نفسِهِ بدونِ وجهٍ مشروعٍ.

وهذا الوجهُ المشروعُ إنما تحدده نصوصُ الشريعةِ الثابتةُ والواضحةُ في دلالتها، ولا يسوغُ - أبداً - أن يتصدَّى لتحديدِهِ ذوقُ فلان أو هواه، بل لا يُعتد بفقهِهِ واجتهادِهِ ما لم يقُم دليلٌ قاطعٌ على سلامةِ هذا الاجتهادِ وصوابِ ذاك الفقهِ؛ من حيث استنادِهِ إلى قواعدِ الاستنباطِ المقبولةِ، ومن حيث اتباعِ المنهجِ الصحيحِ في تطبيقِ تلك القواعدِ.

فقد «حرَّم القرآنُ القتلَ، وشدَّد على ضمانِ حياةِ الإنسانِ، وبنى فقهَه على أشدِّ مراتبِ الاحتياطِ في النفوسِ»[1]. فمَن يعتدي على هذا الحقِّ يكون معتدياً وظالماً، وعليه أن يتحمَّلَ تبعاتِ فعلِهِ الآثمِ.

وإنما تظافرت الأدلةُ الشرعيةُ في بيانِ خطورةِ منصبِ القضاءِ؛ حفظاً لحقوقِ الخالقِ والخلقِ أن يُتلاعَب بها، وحفظاً للحقيقةِ أن يختلطَ، أو يُخلَطَ، بها الزيفُ.

وفي سياقِ التأكيدِ على هذه الأهميةِ والخطورةِ خاطب أميرُ المؤمنين عليه السلام شُريحاً القاضيَ، الذي كان صاحبَ هذا المنصبِ قبل بيعةِ الناسِ للإمامِ عليٍّ عليه السلام بالخلافةِ الرسميةِ، وقد استبقاه فيه للضرورةِ مشترطاً عليه أن لا يبتَّ قضاءَه بدونِ عرضِهِ عليه[2].

في هذا السياقِ خاطبه الإمامُ عليه السلام؛ محذِّراً إياه، بقولِهِ «**يا شريحُ ! قد جلستَ مجلساً لا يجلسه[3] إلا نبيٌّ، أو وصيُّ نبيٍّ، أو شقيٌّ**»[4].

---

(١) الوحيد الخراساني، الشيخ حسين (معاصر)، منهاج الصالحين، ج ١، ص ٩٠.

(٢) **إن قلت**: لِمَ استبقى الإمامُ عليٌّ (علي السلام) شريحاً في منصبِ القضاءِ؛ مع خطورتِهِ، مع أن شريحاً لم يتوفر فيه جميعُ ما يُشترطُ في القاضي؟!
قلت: أُجيبَ عن ذلك بوجوهٍ؛ لخَّصها الفقيهُ النجفيُّ بقولِهِ:
«وما وقع منه من إقرارِ شريحٍ لا دلالةَ فيه (فإنه) ليس باختيارِهِ أولاً. ولا دليلَ على إجرائِهِ عليه حكمَ القضاءِ الصحيحِ ثانياً. و (لم يكن يُفوِّض) إليه ولا (إلي) غيره من (يستقضيه ولا يرتضيه، بل يشاركه فيما ينفِّذُهُ) ثالثاً. قال عليه السلام لشريحٍ في خبر سلمة «**وإياك أن تنفذَ قضيةً في قصاصٍ، أو حدٍّ من حدودِ اللّهِ، أو حقٍّ من حقوقِ المسلمين، حتى تعرِضَ ذلك عليَّ إن شاء اللّهُ**» فيكون هو الحاكمَ في الواقعةِ لا المنصوبُ. قال الصادقُ عليه السلام في حَسَن هشام «**لَما ولَّى أميرُ المؤمنين عليه السلام شريحاً القضاءَ اشترَطَ عليه أن لا ينفذَ القضاءَ حتى يعرضَهُ عليه**» انتهى [جواهر الكلام، ج ٤٠، ص ٦٩].

(٣) **في هامش مخطوط الوسائل «ما جلسَهُ».**

(٤) فروع الكافي، ج ٧، ص ٤٠٦، كتاب القضاء والأحكام، باب أن الحكومة إنما هي للإمام عليه السلام، الحديث ٢. وعنه: وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٧، الحديث (٣٣٠٩١).

وهذا التحذيرُ صدر منه ﷺ بعد أن رأى أن الدينَ أصبح - قبل عهدِهِ، وتصدِّيه - «**أسيراً في أيدي الأشرارِ يُعمل فيه بالهوى، وتُطلَب به الدنيا**»[١].

وكان من ضمنِ ما وصفَ به حالَ القضاءِ والقضاةِ والعلمِ والعلماءِ - بعد ما آلَ مقامُ القيادةِ إلى غيرِ مَن أراده اللّهُ ورسولُهُ - أنه قال:

«**إن[٢] من أبغضِ الخلقِ إلى اللّهِ عزَّ وجلَّ لرجُلَين:**

رجلٌ وكله اللّهُ إلى نفسِهِ؛ فهو جائرٌ عن قصدِ السبيلِ، مشعوفٌ[٣] بكلامِ بدعةٍ، قد لهج بالصومِ والصلاةِ. فهو فتنةٌ لمن افتتَنَ به، ضالٌّ عن هَديِ[٤] مَن كان قبلَهُ، مضِلٌّ لِمَن اقتدى به في حياتِهِ وبعدَ موتِهِ، حمَّالُ خطايا غيرِهِ، رهنٌ بخطيئتِهِ.

ورجلٌ قمَش جهلاً في جهالِ الناسِ، عانٍ[٥] بأغباشِ الفتنةِ. قد سمَّاهُ أشباهُ الناسِ عالماً! ولم يغنِ فيه يوماً سالماً. بكَّرَ فاستكثَرَ، ما قل منه خيرٌ مما كثُرَ. حتى إذا ارتوى من آجنٍ، واكتنزَ من غيرِ طائلٍ، جلَسَ بين الناسِ قاضياً ضامناً[٦] لتخليصِ ما التبَسَ على غيرِهِ، وإن خالَفَ قاضياً سبقَهُ، لم يأمن أن ينقُضَ حكمَهُ مَن يأتي بعده[٧]، كفعلِهِ بمَن كان قبلَهُ. وإن نزَلت به إحدى المبهَماتِ المعضِلاتِ هيّأ لها حشواً من رأيِهِ، ثم قطَعَ به. فهو من لبْسِ الشبهاتِ في مثلِ غزلِ العنكبوتِ؛ لا يَدري أصابَ أم أخطأً، لا يَحسب العلمَ في شيءٍ مما أنكَرَ، ولا يَرى أن وراء ما بلغ فيه مذهباً[٨]، إن قاس شيئاً بشيءٍ لم يُكذِّبْ نظرَهُ، وإن أظلَمَ عليه أمرٌ اكتتم به؛ لِما يَعلم من جهلِ نفسِهِ؛ لكيلا يقال له: لا يعلمُ. ثم جسَر فقَضَى، فهو مفتاحُ عشَوَاتٍ، ركَّابُ شبهاتٍ، خبَّاطُ جهالاتٍ. لا يعتذرُ مما لا يعلمُ فيسلَمُ، ولا يَعضُّ في العلمِ بضرسٍ قاطعٍ فيغنَمُ، يذري الرواياتِ ذرو الريحِ الهشيمِ.

---

(١) نهج البلاغة، ص ٤٣٥، الكتاب ٥٣. وانظر الكتاب - كاملًا - في الملحق ٢؛ آخر هذه الدراسة.

(٢) «إن» ليست في الوسائل، والصواب إثباتها بقرينة «لرجلين».

(٣) في بعض النسخ بالغين المعجمة «مشغوف». وقد نبَّه إلى ذلك العلامةُ المجلسيُّ في مرآة العقول؛ في تعليقه على الحديث، كما أثبته محقق كتاب الكافي.

(٤) في الوسائل «هدى».

(٥) في بعض النسخ «غانٍ».

(٦) في الوسائل «قاضياً ماضياً ضامناً».

(٧) في الوسائل «من بعده».

(٨) في الوسائل «مذهباً لغيرِهِ».

تبكي منه المواريثُ، وتصرخُ منه الدماءُ، يُستحَلُّ بقضائِهِ الفرجُ الحرامُ، ويُحرَّم بقضائِهِ الفرجُ الحلالُ، لا مليءٌ بإصدارِ ما عليه ورد، ولا هو أهلٌ لِما منه فرَطَ، من ادعائِهِ علمَ الحقِّ»[١].

وقد تفاقم الوضعُ بعد استيلاءِ بني أميةَ على السلطةِ بشكلٍ كاملٍ، حتى وصفَ الإمامُ الحسينُ عليه السلام حالَ الأمةِ ـ مبرراً نهضتَه المباركةَ ـ بقولِهِ «**ألا ترون أن الحقَّ لا يُعمل به، وأن الباطلَ لا يُتناهى عنه**»[٢].

ويُرشدُ إلى هذا الحالِ السيءِ شواهدُ كثيرةٌ، أدلَى بها صحابةٌ مشهورون، منها:

أ ـ ما أخرجه البخاريُّ في صحيحِهِ، عن طريقِ عثمانَ بن أبي رواد، أخي عبدِ العزيزِ بن أبي رواد، قال « سمعتُ الزهريَّ، يقول: دخلتُ على أنسِ بنِ مالكٍ بدمشقَ وهو يبكي، فقلتُ: ما يبكيكَ؟ فقال: لا أعرفُ شيئاً مما أدركتُ إلا هذه الصلاةَ! وهذه الصلاةُ قد ضُيِّعت»[٣].

وعبارةُ أنسٍ واضحةٌ في شمولِ الانحرافِ لجميعِ مناحي الحياةِ بما فيها الصلاةُ؛ حيث قال «لا أعرفُ شيئاً مما أدركتُ إلا هذه الصلاةَ ...» وهي واضحةُ الدلالةِ على انقلابِ الأوضاعِ خلافَ سنةِ النبيِّ صلى الله عليه وآله، وهذا يؤكد ما قاله الإمامُ الحسينُ عليه السلام من أن «**الحق لا يُعمَل به**».

وقد سعى بعضُ من شرحَ الحديثَ إلى تخفيفِ الوطأةِ بتفسيرِهِ الحادثةَ وأنها تتعلق بما بعد زمنِ معاويةَ، وبالخصوصِ بما أحدثه الحجَّاجُ من تأخيرِ للصلاةِ عن وقتِها[٤].

فلنقف على الشاهدِ الثاني لتبيُّنِ الحالِ، وأن السوءَ بدأ قبل زمنِ الحجاجِ بمدةٍ طويلةٍ، وهو:

---

(١) أصول الكافي، ج ١، ص ٥٥ ـ ٥٦، باب البدع والرأي والمقائيس، الحديث ٦. وعنه: وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٣٩ ـ ٤٠، الحديث (٣٣١٥٥).

(٢) الطبري، محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ)، تاريخ الطبري، ج ٥، ص ٤٠٤؛ تحف العقول لابن شعبة الحراني، باب ما روي عن الإمام الحسين عليه السلام، قصار ما روي عنه من المعاني، ص ٢٤٥. وعنه: بحار الأنوار، ج ٧٥، ص ١١٦ ـ ١١٧. وانظر أيضاً: تاريخ الإسلام للذهبي، ج ٥، ص ١٢.

(٣) صحيح البخاري، ج ١، ص ١١٢، كتاب مواقيت الصلاة، باب تضييع الصلاة عن وقتها.

(٤) انظر ـ مثالًا على ذلك ـ: إرشاد الساري في شرح البخاري للقسطلاني، ج ١، ص ٤٨٤؛ باب تضييع الصلاة؛ كشف المشكل من حديث الصحيحين لابن الجوزي، ج ١، ص ٨٥٢.

ب - ما أخرجه البخاريُّ - أيضاً - عن طريقِ الأعمشِ، قال «سمعتُ سالماً، قال: سمعتُ أمَّ الدرداء، تقول: دخل عليَّ أبو الدرداءِ وهو مغضبٌ، فقلتُ: ما أغضَبك؟! فقال: واللّهِ! ما أعرف من أمةِ محمدٍ ﷺ شيئاً إلا أنهم يصلُّون جميعاً»[١].

ومعنى كلامه واضحٌ، وهو «لا أعلم من شريعةِ أمةِ محمدٍ شيئاً لم يتغيَّر عما كان إلا الصلاةَ»[٢]. فهذه شهادةٌ بالغةُ الخطورةِ من صحابيٍّ وُصِف بأنه «من الذين أوتوا العلم»[٣] على ما آلت إليه أوضاعُ الأمةِ في زمنٍ لم ينقضِ فيه على وفاةِ نبيِّه ﷺ أزيدُ من اثنين وعشرين سنةً؛ فإن أبا الدرداء توفي سنة ٣٢ للهجرة أو قبلها بسنة أو سنتين[٤].

ولعله كان يترقب هذه اللحظةَ فهو من روَى عن النبيِّ ﷺ قولَهُ «**أنا فرطُكُم على الحوضِ؛ فلا ألفَينَّ ما نُوزعتُ في أحدِكم فأقول: هذا مني، فيقال: إنك لا تدري ما أحدثَ بعدك، فقلتُ: يا رسولَ اللّهِ! ادعُ اللّهَ! ألا يجعلَني منهم. قال: لستَ منهم**»[٥].

فإذا كان هذا هو حالُ عمودِ الدينِ وعمادِه؛ وهو الصلاةُ، فكيف يا تُرى سيكون الحالُ في بقيةِ الأحكامِ والقيمِ، ومن أهمِّها العدلُ؟!

ومن ألطافِ اللّهِ تعالى بالأمةِ أن معاويةَ أقرَّ بما آلت إليه أحوالُ الأمةِ؛ حيث قال «[معروف] زمانِنا منكرُ زمانٍ قد مضى، ومنكرُهُ معروفُ زمانٍ قد بقي»[٦].

وروي نحو هذه العبارة عن عديٍّ ابنِ حاتم[٧].

---

(١) المصدر السابق، ص ١٣١، كتاب الأذان، باب فضل صلاة الفجر في جماعة.

(٢) ابن الملقن، عمر بن علي (ت ٨٠٤هـ)، التوضيح لشرح الجامع الصحيح، ٦، ص ٤٣٠.

(٣) ابن سعد، محمد (ت ٢٣٠هـ)، الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ٣٥٨، ذكر من جمع القرآن ...؛ الجرح والتعديل لابن أبي حاتم، ج ٧، ص ٢٧؛ معرفة الصحابة لأبي نعيم، ج ٤، ص ٢١٠٣.
وأبو الدرداء اسمه عويمِرُ بنُ زيدٍ، أو ابنُ عامرِ بنِ زيدٍ، أو ابنُ قيسِ بنِ زيدٍ، أو ابنُ ثعلبةَ. أنصاريٌّ من الخزرجِ. وقد استُعمِل على القضاءِ، فأصبَحَ الناسُ يهنئُونَهُ، فقال «أتهنئوني بالقضاءِ، وقد جُعِلتُ على رأسِ مهواةٍ مزلَّتها أبعدُ من عدنِ أبينَ؟ ولو علِم الناسُ ما في القضاءِ لأخذوه بالدولِ؛ رغبةً عنه، وكراهيةً له» [انظر: ترجمته في الطبقات الكبرى لابن سعد، ج ٧، ص ٣٩١ وما بعدها].

(٤) المصدر السابق، ج ٧، ص ٣٩٧؛ أخبار القضاة، ج ٣، ص ٢٠٠.

(٥) الطبراني، سليمان بن أحمد (ت ٣٦٠هـ)، المعجم الصغير، ج ١، ص ١٢٥، برقم (٣٩٧)؛ مسند الشاميين، ج ٢، ص ٢١١، برقم (١٤٠٥)؛ الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ج ٣، ص ١٢٢٩، ترجمة أبي الدرداء؛ كنز العمال للمتقي الهندي، ج ١٣، ص ٩٤.

(٦) البلاذري، أحمد بن يحيى (ت ٢٧٦هـ)، أنساب الأشراف، ج ٥، ص ٣٧.

(٧) انظر ترجمته في تهذيب الكمال، ج ١٩، ص ٥٢٩.

النموذجُ الخامسُ: قولُ اللّهِ تعالى ﴿إِن تَجۡتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنۡهَوۡنَ عَنۡهُ نُكَفِّرۡ عَنكُمۡ سَيِّـَٔاتِكُمۡ وَنُدۡخِلۡكُم مُّدۡخَلٗا كَرِيمٗا﴾[(١)].

وهذه الآيةُ الكريمةُ واضحةٌ في التمييزِ بين نوعين من الذنوبِ والمعاصي:

النوعُ الأولُ: كبائرُ الذنوبِ

النوعُ الثاني: غيرُ الكبائرِ (السيئات)

وقد أحسن الفخرُ الرازيُّ - في الاستدلالِ بهذه الآيةِ، ووجوهٍ أخرى، على هذا التنويعِ للذنوبِ - حيث قال:

«من الناسِ مَن قال: جميعُ الذنوبِ والمعاصي كبائرُ ...

[ثم قال] واعلم أن هذا القولَ ضعيفٌ لوجوهٍ:

الحجةُ الأولى: هذه الآيةُ؛ فإن الذنوبَ لو كانت بأسرِها كبائرَ لم يصح الفصلُ بين ما يكفر باجتنابِ الكبائرِ وبين الكبائرِ.

الحجةُ الثانيةُ: قولُهُ تعالى ﴿وَكُلُّ صَغِيرٖ وَكَبِيرٖ مُّسۡتَطَرٌ﴾[(٢)] وقولُه ﴿لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةٗ وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحۡصَىٰهَا﴾[(٣)].

الحجةُ الثالثةُ: أن الرسولَ (عليه الصلاة والسلام) نصَّ على ذنوبٍ بأعيانِها أنها كبائرُ؛ كقولِهِ «**الكبائرُ: الإشراكُ باللّهِ، واليمينُ الغموسُ، وعقوقُ الوالدَينِ، وقتلُ النفس**». وذلك يدلُّ على أن منها ما ليس من الكبائرِ.

الحجةُ الرابعةُ: قولُهُ تعالى ﴿وَكَرَّهَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡكُفۡرَ وَٱلۡفُسُوقَ وَٱلۡعِصۡيَانَ﴾[(٤)]. وهذا صريحٌ في أن المنهيَّاتِ أقسامٌ ثلاثةٌ:

أولها: الكفرُ

وثانيها: الفسوقُ

(١) سورة النساء، الآية ٣١.

(٢) سورة القمر، الآية ٥٣.

(٣) سورة الكهف، الآية ٤٩.

(٤) سورة الحجرات، الآية ٧.

وثالثها: العصيانُ ...»[١].

ولنكتفِ بهذه النماذجِ الخمسةِ من هذه المجموعةِ؛ التي تعرَّفنا - من خلالِها - على أن الظلمَ مرفوضٌ شرعاً، وأنه مستوياتٌ ومراتبُ.

المجموعة الثانية: ظلم النفس

الظلمُ - على اختلافِ مراتبِهِ وأنواعِهِ - قد يكون موجَّهاً للآخرَ، وقد يكون موجَّهاً للذاتِ. وكلاهما قبيحٌ في العقلِ وممنوعٌ في النقلِ. وسنقف في هذه المجموعةِ على الثاني منهما، ونؤجل الحديثَ عن الأولِ؛ أي ظلمِ الآخرَ، إلى المجموعتين اللاحقتين.

وقد تناول القرآنُ الكريمُ هذا النوعَ من الظلمِ في نصوصٍ عديدةٍ، نستعرض نماذجَ منها في ما يلي:

النموذجُ الأولُ: قولُ اللّهِ تعالى ﴿سَلَٰمٌ عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ ﴿١٠٩﴾ كَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿١١٠﴾ إِنَّهُۥ مِنْ عِبَادِنَا ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿١١١﴾ وَبَشَّرْنَٰهُ بِإِسْحَٰقَ نَبِيًّا مِّنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿١١٢﴾ وَبَٰرَكْنَا عَلَيْهِ وَعَلَىٰٓ إِسْحَٰقَ ۚ وَمِن ذُرِّيَّتِهِمَا مُحْسِنٌ وَظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ مُبِينٌ﴾[٢].

فهذا المقطعُ القرآنيُّ - بآياتِهِ العديدةِ - ينبِّه إلى أن عبداً صالحاً للّهِ تعالى، ونبيّاً من كبارِ أنبيائِهِ؛ وهو إبراهيمُ عليه السلام، استحقَّ من اللّهِ تعالى التحيةَ والسلامَ؛ لأنه كان من المحسِنين على مستوى ذاتِهِ وفعلِهِ، ومن المؤمنين على مستوى وجدانِهِ وسلوكِهِ. أي إنه نأى بنفسِهِ - تماماً - عن الظلمِ؛ فكانت مكافأتُهُ من ربِّه تعالى أن رزقه ذريةً طيبةً، تنهجُ نهجَه، وتسيرُ بسيرتِهِ، تمثَّلت في ولدِهِ المباشرِ إسحاقِ النبيِّ المباركِ، ومن بعده النبيُّ يعقوبُ (عليهما الصلاة والسلام)، وقد كانا البشارةَ الإلهيةَ المباركةَ لإبراهيمَ عليه السلام[٣].

---

(١) الرازي، فخر الدين (ت ٦٠٦هـ)، التفسير الكبير، ج١٠، ص ٥٩ - ٦٠. ذيل الآية الكريمة.

(٢) سورة الصافات، الآيات ١٠٩ - ١١٣.

(٣) قد تقول: إن لإبراهيم عليه السلام ولدٌ آخر؛ هو إسماعيل عليه السلام، وهو أيضاً نبيٌّ، فلماذا اختص القرآنُ إسحاقَ عليه السلام بالذكر هنا؟

قلت: سياقُ الآيات وموضوعُها قد يكون هو السببَ في ذلك، أما البشارةُ بالولد الآخر لإبراهيم عليه السلام؛ أعني النبي إسماعيل عليه السلام، فقد جاءت في آياتٍ أخرَ؛ مثل قوله تعالى ﴿رَبِّ هَبْ لِى مِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿١٠٠﴾ فَبَشَّرْنَٰهُ بِغُلَٰمٍ حَلِيمٍ ﴿١٠١﴾ فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ ٱلسَّعْىَ قَالَ يَٰبُنَىَّ إِنِّىٓ أَرَىٰ فِى ٱلْمَنَامِ أَنِّىٓ أَذْبَحُكَ فَٱنظُرْ مَاذَا تَرَىٰ ۚ قَالَ يَٰٓأَبَتِ ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ۖ سَتَجِدُنِىٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [الصافات، الآيات ١٠٠ - ١٠٢].

غيرَ أن ذريةَ هذين النبيين، أو هؤلاء الأنبياءِ الثلاثةِ، لم تلتزمْ - بأجمعِها - مسيرةَ الصلاحِ والفلاحِ، التي كانت سمةً بارزةً لآبائِهم هؤلاء، بل كان فيهم المحسنُ لنفسِهِ، وكان فيهم الظالمُ لنفسِهِ؛ إذ لا تلازمَ - عقلاً، ولا عقلائياً، ولا شرعياً - بين صلاحِ الوالدِ وصلاحِ الولدِ.

أجل، هناك تعهدٌ إلهيٌّ ببقاءِ أصلِ الصلاحِ وجماعةٍ من الصالحين.

ويشهدُ على ذلكَ آيات، منها:

الشاهدُ الأولُ: قولُ اللّهِ تعالى ﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِۦٓ إِنَّنِى بَرَآءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ ﴿٢٦﴾ إِلَّا ٱلَّذِى فَطَرَنِى فَإِنَّهُۥ سَيَهْدِينِ ﴿٢٧﴾ وَجَعَلَهَا كَلِمَةًۢ بَاقِيَةً فِى عَقِبِهِۦ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴾[1].

وفي هذا المقطعِ القرآنيِّ شهادةٌ بثباتِ إبراهيمَ عليه السلام على الهدى، ووعدٌ من اللّهِ تعالى بأن يُبقي ذاكَ الهدى في عقبِهِ وذريتِهِ، فجعل اللّهُ تعالى «دينَه ومذهبَه باقياً في عقبِهِ إلى يومِ القيامةِ»[2].

وعليهِ، لا يصح القولُ بأن جميعَ سلالةِ إبراهيمَ عليه السلام وقعوا في الشركِ في جميعِ مراحلِ التاريخِ، بل ولا في أيِّ مرحلةٍ من مراحله، إذ لا يخلو عقبُهُ - بمقتضى هذه الآيةِ الكريمةِ - من الصالحين[3].

---

(١) سورة الزخرف، الآيات ٢٦ - ٢٨.

(٢) الرازي، فخر الدين (ت ٦٠٦هـ)، مفاتيح الغيب، ج ٢٧، ص ٦٢٩.

(٣) فسر قتادة - وهو من المفسرين الأوائل - الكلمة الباقية في عقبه بـ(التوحيد والإخلاص)، وأضاف قوله «لا يزال من ولدِ إبراهيمَ عليه السلام، مَن يعبد اللّهَ جل وعز، إلى يوم القيامةِ» [معاني القرآن للنحاس، ج ٦، ص ٣٥٠].
ونُقل هذا المضمونُ عن غيرِهِ من التابعين بل الصحابةِ. فقد قال ابنُ كثير «وقال عكرمة، ومجاهد، والضحاك، وقتادة، والسدي، وغيرهم في قوله تعالى ﴿وَجَعَلَهَا كَلِمَةًۢ بَاقِيَةً فِى عَقِبِهِۦ ... ﴾ يعني: لا إله إلا الله، لا يزال في ذريتِهِ مَن يقولها. ورُوي نحوُه عن ابن عباس» [تفسير ابن كثير تحقيق سلامة، ج ٧، ص ٢٢٥. وانظر: الدر المنثور، ج ٧، ص ٣٧٣].
وأما في مدرسةِ أهلِ البيتِ عليهم السلام فقد فُسرت بالإمامةِ؛ وهي التجسيدُ الأعمقُ للتوحيدِ، وهي الحافظُ لجوهرِهِ وامتدادِهِ بين الناسِ. ففي حوارٍ مطولٍ؛ جرى بين المفضل ابن عمر والإمام الصادق عليه السلام، عن جملةٍ من المسائل المتعلقةِ بإبراهيمَ عليه السلام، قال المفضل:
«فقلتُ له: يا ابنَ رسولِ اللّهِ فأخبرني عن قولِ اللّهِ عزَّ وجلَّ ﴿وَجَعَلَهَا كَلِمَةًۢ بَاقِيَةً فِى عَقِبِهِۦ... ﴾ [الزخرف/ ٢٨]؟
قال: يعني بذلك الإمامةَ، جعلها اللّهُ في عقبِ الحسينِ إلى يوم القيامةِ.
قال: فقلتُ له: يا ابنَ رسولِ اللّهِ! فكيف صارت الإمامةُ في ولدِ الحسينِ دون ولدِ الحسنِ عليهما السلام، وهما جميعاً وَلدا رسولِ اللّه صلى الله عليه وآله، وسبطاه، وسيدا شبابِ أهلِ الجنةِ؟!
فقال عليه السلام: إن موسى وهارون كانا نبيَّين، مرسَلَين، أخوَين، فجعل اللّهُ النبوةَ في صلبِ هارونَ دون صلبِ موسى، ولم يكن لأحدٍ أن يقول: لِمَ فعل اللّهُ ذلك؟! وإن الإمامةَ خلافة [من] اللّهِ عز وجل، ليس لأحدٍ أن يقول: لِم جعلها اللّهُ

الشاهدُ الثاني: قولُ اللّهِ تعالى ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَـٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۖ قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۖ قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِى ۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾(١).

وفيها دلالةٌ على أن اللّهَ تعالى امتحن إبراهيمَ عليه السلام بعد مدةٍ مديدةٍ من نبوتِهِ، فاجتازه بنجاحٍ، فأكرمه بإمامةٍ هي أعلى من نبوتِهِ، فسألها لذريتِهِ، فأجابه اللّهُ إلى ذلك مستثنياً الظالمين منهم.

فالآيةُ تدل على «أن منصبَ الإمامةِ والرياسةِ في الدينِ لا يصل إلى الظالمين»(٢).

وهذه الإمامةُ الموهوبةُ لإبراهيمَ، والمجعولةُ من اللّهِ تعالى، باقيةٌ في عقبِهِ، وهي واسعةٌ وشاملةٌ في وظيفتها؛ فاللفظُ في الآيةِ «يدلُّ على أنه إمامٌ في كلِّ شيءٍ»(٣).

وهذا يعني أن هذه الإمامةَ الشاملةَ؛ بما يلازمها من كمالٍ تامٍّ في شخصِ الإمامِ، هي باقيةٌ في عقبِ إبراهيمَ عليه السلام، ولا يمكن أن يخلوَ جيلٌ من هذه السلالةِ الطيبةِ من إمامِ هدى يحمل هذه الخصائصَ الإبراهيميةَ.

وهذا ما دلَّت عليه الأدلةُ الشرعيةُ الواردةُ عن العترةِ الهاديةِ. ففي الخبرِ عن أبي عبدِ اللّهِ الصادقِ عليه السلام، أنه قال «**ما زالت الأرضُ إلا وللّهِ فيها الحجةُ؛ يعرِّف الحلالَ والحرامَ، ويدعو الناسَ إلى سبيلِ اللّهِ**»(٤).

ومن اللطائفِ في البابِ أن الوعيَ العامَّ لدى العلماءِ يُقرُّ بما انتهى إليه فهمُ الإماميةِ من الآيةِ الكريمةِ في الدلالةِ على الإمامةِ وبقائِها، وكمالِ الإمامِ وعصمتِهِ، غيرَ أنهم في مقامِ التطبيقِ فسَّروا، أو فسَّر كثيرٌ منهم، الإمامةَ فيها بالنبوةِ، ومن هؤلاء الرازيُّ نفسُه، لكنه في الوقتِ نفسِهِ قال:

«قال الجمهورُ من الفقهاءِ والمتكلمين: الفاسقُ حالَ فسقِه لا يجوزُ عقدُ الإمامةِ له، واختلفوا في أن الفسقَ الطارئَ هل يبطل الإمامةَ أم لا؟

في صلبِ الحسينِ دون صلبِ الحسنِ؛ لأن اللّهَ هو الحكيمُ في أفعالِهِ، ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾ [الأنبياء/ ٢٣] » [الخصال، ج ١، ص ٣٠٥، باب الخمسة، الحديث ٤. وعنه: بحار الأنوار، ج ١٢، ص ٦٦].

(١) سورة البقرة، الآية ١٢٤.

(٢) الرازي، فخر الدين (ت ٦٠٦هـ)، مفاتيح الغيب، ج ٤، ص ٣١، ذيل الآية الكريمة.

(٣) المصدر السابق، ص ٣٦.

(٤) أصول الكافي، ج ١، ص ١٧٨، كتاب الحجة، باب أن الأرض لا تخلو من حجة، الحديث ٣.

واحتج الجمهورُ على أن الفاسقَ لا يصلح أن تُعقَد له الإمامةُ بهذه الآيةِ»[١].

فهذا الجمهورُ من الفقهاءِ والمتكلمين يقر؛ من حيث يعي أو لا يعي، أن الآيةَ الكريمةَ تتحدث عن الإمامةِ المعروفةِ، والتي تُعد الخلافةُ السياسيةُ وجهاً من وجوهها، وليس عن النبوةِ، كما حاول الرازيُّ جاهداً أن يصرف الآيةَ إليه، لَما وجد أنها تفيد العصمةَ، وأن «مقتضى الآيةِ ذلك»، فوجد نفسَهُ مضطرّاً إلى تفسيرِ المرادِ من الإمامةِ في هذه الآيةِ بـ«النبوة، فمَن كفرَ باللّهِ طرفةَ عينٍ فإنه لا يصلحُ للنبوةِ»[٢]، مع أن هذا الحملَ خلافُ لفظِ الآيةِ أولاً، وخلافُ سياقِها الذي يتحدث عن هبةٍ نالها إبراهيمُ عليه السلام بعد نبوتِهِ ثانياً، فهي هبةٌ أخرى غيرُ النبوةِ، وهي لاحقةٌ لها.

وقد سبق منه القولُ بأن فقرةَ ﴿...إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا...﴾ من الآيةِ «يدلُّ على أنه عليه السلام كان معصوماً عن جميعِ الذنوبِ؛ لأن الإمامَ هو الذي يؤتَمُّ به ويُقتدَى، فلو صدرت المعصيةُ منه لوجب علينا الاقتداءُ به في ذلك، فيلزمُ أن يجبَ علينا فعلُ المعصيةِ، وذلك محالٌ»[٣].

الشاهدُ الثالثُ: قولُ اللّهِ تعالى - خطاباً لرسولِهِ الكريمِ محمدٍ صلى الله عليه وآله - ﴿وَتَقَلُّبَكَ فِي ٱلسَّٰجِدِينَ﴾[٤].

وفيها - على ما هو الصوابُ في تفسيرِها، أو تأويلِها - دلالةٌ على أن المقصودِين بالآياتِ السابقةِ، هم حملةُ الهدايةِ، والأئمةُ من عقبِ إبراهيمَ، وهم خصوصُ ذريةِ إسماعيلَ؛ الذين هم آباءُ خاتمِ النبيين محمدٍ صلى الله عليه وآله، وليسوا غيرَهم[٥].

---

(١) الرازي، فخر الدين (ت ٦٠٦هـ)، مفاتيح الغيب، ج ٤، ص ٣٨، ذيل الآية الكريمة.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٦.

(٤) سورة الشعراء، الآية ٢١٩.

(٥) قال الشيخُ المفيدُ (ت ٤١٣هـ) «آباءُ النبيِّ صلى الله عليه وآله إلى آدمَ عليه السلام كانوا موحِّدين على الإيمانِ باللّهِ، حسب ما ذكره أبو جعفرٍ [أي الصدوق] رحمه الله. وعليه إجماعُ عصابةِ الحقِّ» [تصحيح اعتقادات الإمامية، ص ١٣٩].
وقال الشيخ المجلسي (ت ١١١٠هـ) «الأخبارُ الدالّةُ على إسلامِ آباءِ النبيِّ صلوات الله عليهم من طرقِ الشيعةِ مستفيضةٌ، بل متواترةٌ» [بحار الأنوار، ج ١٢، ص ٤٩].
وقد ذهب الفخرُ الرازيُّ إلى ما ذهب إليه الشيعةُ؛ من أن أحداً من آباءِ النبيِّ محمدٍ عليه السلام وأجداده «ما كان من المشركين»؛ مستدِلاً بالآيةِ وبوجوهٍ أُخَرَ ذكرَها في ذيلِ قولِهِ تعالى ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ لِأَبِيهِ ءَازَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا ءَالِهَةً إِنِّيٓ أَرَىٰكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [سورة الأنعام، الآية ٧٤]. [انظر تمام كلامه في مفاتيح الغيب، ج ١٣، ص ٣٣].

وعلى أي حالٍ، فلا فرقَ - في الآياتِ المصنِّفة للناسِ بين محسنٍ وظالمٍ - بين أن يُفسَّر الإحسانُ بالإيمانِ، والظلمُ بالكفرِ والشركِ، أو أن يفسَّر الإحسانُ بعملٍ صالحٍ بعد الإيمانِ، والظلمُ بعملٍ سيءٍ بعد تحققِ الإيمانِ.

ونستفيدُ من هذا الشاهدِ أموراً، منها:

١ - أن للمحسنِ مكافأةً من اللّهِ تعالى على إحسانِهِ.

٢ - أن من أفضلِ المكافآتِ الإلهيةِ على إحسانِ المحسِنين رزقَه إياهم ذريةً صالحةً.

٣ - أن الإحسانَ - وهو ضدٌّ للظلمِ - ليس صفةً لازمةً للإنسانِ، وإنما يجب تعاهدُها بالرعايةِ والتثبيتِ.

٤ - أن الإحسانَ والظلمَ مراتبُ، في الحسنِ والقبحِ، والظهورِ والخفاءِ.

النموذجُ الثاني: قولُ اللّهِ عزَّ وجلَّ ﴿وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَٰهِـۧمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُۥ وَلَقَدِ ٱصْطَفَيْنَٰهُ فِى ٱلدُّنْيَا ۖ وَإِنَّهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ لَمِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿١٣٠﴾ إِذْ قَالَ لَهُۥ رَبُّهُۥٓ أَسْلِمْ ۖ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[1].

وهاتان الآيتان الكريمتان تُرشدان إلى ما تبوأه نبيُّ اللّهِ إبراهيمُ عليه السلام؛ من مقام ربانيٍّ رفيعٍ، حتى صارت شخصيتُهُ ميزاناً يُعرف بها المحسنون والظالمون؛ باعتبارِ الشهادةِ الإلهيةِ في حقِّهِ أنه من الصالحين في الآخرةِ، ومَن كان كذلك فلابدَّ أنه كان من الصالحين في الدنيا؛ تلازمَ النتيجةِ والسببِ.

وأما السببُ في صلاحِهِ الدنيويِّ كفعلٍ، والأخرويِّ كعاقبةٍ، فهو - بنصِّ الآيةِ - استسلامُهُ التامُّ للّهِ تعالى. ومَن كانت هذه حالُهُ فإنه لا يظلم نفسَهُ؛ بأن يقارفَ العصيانَ والتمردَ على اللّهِ تعالى؛ فضلاً عن الارتكاسِ فيه.

ومن ثم، فإن مَن خالف هذه السيرةَ الإبراهيميةَ فقد سفِه نفسَهُ؛ بمعنى استخفافِه بها وإنقاصِه من حظِّها؛ وهذا ظلمٌ لها. قال اللّهُ تعالى ﴿وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَٰهِـۧمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُۥ ۚ وَلَقَدِ ٱصْطَفَيْنَٰهُ فِى ٱلدُّنْيَا ۖ وَإِنَّهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ لَمِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾[2].

---

(١) سورة البقرة، الآيتان ١٣٠ - ١٣١.

(٢) سورة البقرة، الآية ١٣٠.

النموذجُ الثالثُ: قولُ اللّهِ تعالى - على لسانِ نبيِّه يونسَ عليه السلام - ﴿وَذَا ٱلنُّونِ إِذ ذَّهَبَ مُغَٰضِبٗا فَظَنَّ أَن لَّن نَّقۡدِرَ عَلَيۡهِ فَنَادَىٰ فِي ٱلظُّلُمَٰتِ أَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنتَ سُبۡحَٰنَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[١].

ظلمُ النفسِ مراتبُ، بعضُه يُصنَّف خطيئةً ومعصيةً يستحِق فاعلُهُ العقابَ، وبعضُه لا يرقى إلى مستوى الخطيئةِ، وإنما يقف عند حدودِ كونِه (خطأ)؛ قد يستحق فاعلُهُ العتابَ.

وما وقع فيه الأنبياءُ عليهم السلام؛ مما ساقه القرآنُ الكريمُ، أو حكَتْه السنةُ المطهرةُ، وإن عُبِّر عنه بالمعصيةِ أحياناً؛ مثل قوله تعالى ﴿... وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾[٢]، هو من قبيلِ الثاني لا الأولِ.

والآيةُ - مورد البحث - هي من هذا القبيلِ. فقد نُسب فيها الظلمُ إلى ذي النونِ؛ وهو يونسُ عليه السلام[٣]؛ الذي هو نبيٌّ من أنبياءِ اللّهِ تعالى، وقد اتفقت الأمةُ على أنهم - بأجمعِهم - معصومون؛ فلا يصح نسبةُ المعصيةِ إليهم[٤].

---

(١) سورة الأنبياء، الآيتان ٨٧.

(٢) سورة طه، الآية ١٢١.

(٣) كما روي عن الإمام الرضا عليه السلام [عيون أخبار الرضا، ج ١، ص ٢٠١. وعنه: بحار الأنوار، ج ١٤، ص ٣٨٧]. وقال الرازي «لا خلاف في أن ذا النون هو يونس عليه السلام» [مفاتيح الغيب، ج ٢٢، ص ١٧٨].

(٤) نشير إلى أن هناك تفصيلًا بين علماء المسلمين ومذاهبهم حول سعةِ هذه العصمةِ وضيقِها.
قال الرازي؛ في حكاية الآراء في المسألة؛ دون أن يستوعب جميعَ ما قيل، ما ملخصه:
إن المذاهبَ في عصمةِ الأنبياءِ خمسةٌ، وهي:
الأولُ: ما نسبه إلى الحشويةِ؛ وهو أنه يجوز عليهم الإقدامُ على الكبائرِ والصغائرِ.
الثاني: ما نسبه إلى أكثرِ المعتزلةِ؛ من أنه لا يجوز منهم تعمُّدُ الكبيرةِ البتةَ، وأما تعمُّدُ الصغيرةِ فهو جائزٌ، بشرطِ أن لا تكون منفِّراً. وأما إن كانت منفِّرةً فذلك لا يجوز عليهم.
الثالثُ: ما نسبه إلى أبي علي الجبائي؛ من أنه لا يجوز عليهم تعمدُ الكبيرةِ والصغيرةِ، ولكن يجوز صدورُ الذنبِ منهم على سبيلِ الخطأِ في التأويلِ.
الرابعُ: ما نسبه إلى إبراهيمَ النظَّام؛ من أنه لا يجوز عليهم الكبيرةُ ولا الصغيرةُ، لا بالعمدِ ولا بالتأويلِ والخطأِ. أما السهوُ والنسيانُ فجائزٌ. ثم إنهم يُعاتَبون على ذلك السهوِ والنسيانِ، لِما أن علومَهم أكملُ، فكانَ الواجبُ عليهم المبالغةَ في التيقظِ.
الخامسُ: ما نسبه إلى الشيعةِ؛ وهي نسبةٌ صحيحةٌ، من أنه لا يجوِّزون عليهم الكبيرةَ ولا الصغيرةَ؛ لا بالعمدِ، ولا بالتأويلِ، ولا بالسهوِ والنسيانِ.
ثم إن الرازيَّ حكى اختلافَ المسلمين أيضاً في وقتِ وجوبِ هذه العصمةِ:
فقال بعضُهم؛ وهو ما ذهب إليه الشيعةُ: أنها من أولِ الولادةِ إلى آخرِ العمرِ.
وأما الأشاعرةُ وآخرون فقالوا: هذه العصمةُ إنما تجب في زمانِ النبوةِ، فأما قبلَها فهي غيرُ واجبةٍ.
واختار هو - أي الرازي -: أن الأنبياءَ عليهم الصلاةُ والسلامُ معصومون في زمانِ النبوةِ عن الكبائرِ والصغائرِ =

ووفقاً للآيةِ الكريمةِ فقد أقرَّ ذو النون عليه السلام بأنه ظلمَ نفسَهُ!

فما هو هذا الظلمُ؟

الجوابُ: إن المؤكدَ هو أن قانونَ العصمةِ؛ الثابتَ لجميعِ الأنبياءِ عليهم السلام، يمنع حملَ هذا الظلم - الذي أقرَّ به يونسُ النبيُّ عليه السلام - على الخطيئةِ والمعصيةِ بمعناها المعروفِ. لذلكَ، لابدَّ من توجيهِهِ بما يتناسبُ وعصمتَهُ.

ومما قيل في هذا الصددِ «أنه ضجر على قومِهِ؛ لطولِ ما ذكَّرهم، فلم يذَّكَّروا، وأقاموا على كفرِهم، فراغمَهم. وظنَّ أن ذلك سائغٌ؛ حيث لم يفعلْه إلا غيظاً للّهِ، وأنفةً لدينِهِ، وبغضاً للكفرِ وأهلِهِ، وكان **الأولى** به أن يصابرَهم؛ لينظرَ الإذنَ من اللّهِ تعالى في مهاجرتِهِم؛ فابتُلِي ببطنِ الحوتِ»[1].

فلم يكن في ما فعلَه يونسُ النبيُّ عليه السلام سوى الخطأ في مخالفةِ الأولى وليس الواجبَ؛ الأمرَ الذي كان سبباً في حرمانِهِ من بعضِ ألطافِ اللّهِ تعالى، وكان ذلك في ما وقع فيه من غمٍّ وظلماتٍ؛ هي بطنُ الحوتِ، فألح على اللّهِ تعالى بأن يزيلَ ذلك عنه، فاستجاب له ونجَّاه منه.

وعلى كلِّ حالٍ، فإن المفروضَ على عبدٍ صالحٍ؛ في مرتبةِ يونسَ عليه السلام، أن لا يقع في خطأٍ مثلِ هذا، فهو وإن لم يكن عدواناً على اللّهِ تعالى، لكنه كان تقصيراً في حقِّ النفسِ، وهو - بالمعنى العامِّ - ظلمٌ.

النموذجُ الرابعُ: قولُ اللّهِ سبحانَهُ ﴿لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكَنِهِمْ ءَايَةٌ جَنَّتَانِ عَن يَمِينٍ وَشِمَالٍ كُلُواْ مِن رِّزْقِ رَبِّكُمْ وَٱشْكُرُواْ لَهُۥ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ ﴿١٥﴾ فَأَعْرَضُواْ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ ٱلْعَرِمِ وَبَدَّلْنَٰهُم بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتَىْ أُكُلٍ خَمْطٍ وَأَثْلٍ وَشَىْءٍ مِّن سِدْرٍ قَلِيلٍ ﴿١٦﴾ ذَٰلِكَ جَزَيْنَٰهُم بِمَا كَفَرُواْ وَهَلْ نُجَٰزِىٓ إِلَّا ٱلْكَفُورَ ﴿١٧﴾ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ ٱلْقُرَى ٱلَّتِى بَٰرَكْنَا فِيهَا قُرًى ظَٰهِرَةً وَقَدَّرْنَا فِيهَا ٱلسَّيْرَ سِيرُواْ فِيهَا لَيَالِىَ وَأَيَّامًا ءَامِنِينَ ﴿١٨﴾ فَقَالُواْ رَبَّنَا بَٰعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا

= بالعمدِ، أما على سبيلِ السهوِ فهو جائزٌ. [انظر عصمة الأنبياء للرازي، المقدمة].
وراجع - أيضاً - كتاب (تنزيه الأنبياء) للشريف المرتضى، من قدماء الإمامية، وكتاب (عصمة الأنبياء) للشيخ جعفر السبحاني، من معاصريهم.

(١) الطريحي، فخر الدين (١٠٨٥هـ)، تفسير غريب القرآن، ص ٥٥٨، والعبارة نفسها تجدها - باختلافٍ يسيرٍ جداً - في كتابه الآخر (مجمع البحرين) ج ٦، ص ٣٢٢، مادة (نون).

وَظَلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمْ فَجَعَلْنَٰهُمْ أَحَادِيثَ وَمَزَّقْنَٰهُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّكُلِّ صَبَّارٖ شَكُورٖ ﴿١٩﴾ وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُۥ فَٱتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِيقٗا مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾[1].

وهذا المقطعُ القرآنيُّ - الطويلُ نسبيّاً - حكى حالَ جماعةٍ من الناسِ وقعوا في الظلمِ بسببِ اتِّباعِهم إبليسَ وظنونَه، فتلبَّسوا بمرتبةٍ من مراتبِ الكفرِ. بينما كان المفروضُ منهم - ومن كلِّ عاقلٍ، في كلِّ زمانٍ، وكلِّ مكانٍ - أن يبنوا مواقفَهم واختياراتِهم، الظاهرةَ والباطنةَ، العامةَ والخاصةَ، على أساسِ العلمِ بالحقِّ، والانصياعِ له، وهذا هو الإيمانُ، وهو بطبيعةِ الحالِ مراتبُ.

وبسببِ كفرِ أهلِ سبأٍ - أصحابِ القصةِ -، وإعراضِهم عن الهدى؛ أيّاً كانت مرتبتُهُ، وخروجِهم من دائرةِ الإيمانِ؛ بالمقدارِ نفسِهِ، فقد سُلبت منهم نعمةُ اللّهِ عليهم، فتبدَّل عيشُهم الرغيدُ إلى بؤسٍ ونكدٍ.

فصاروا تاريخاً يُحكى، وتفرقوا شذرَ مذرَ، وأصبحوا مثلاً يُضرب لمن تمزَّق شملُهُ، وتفرَّق جمعُه؛ حتى قالت العرب: ذهبوا أيدي سبا، وَتفرَّقوا أيدي سبا[2]، وما أقسى حالُ مَن آلَ إلى هذا الحالِ.

وقد روى الشيخُ الكلينيُّ، بإسنادِهِ، أن رجلاً سأل الإمامَ الصادقَ عليه السلام عن الآيات، فأجابه الإمامُ بقولِهِ **«هؤلاء قومٌ كانت لهم قرى متصلةٌ؛ ينظر بعضُهم[3] إلى بعضٍ، وأنهارٌ جاريةٌ، وأموالٌ ظاهرةٌ، فكفروا نعمَ اللّهِ عزَّ وجلَّ، وغيَّروا ما بأنفسِهم؛ من عافيةِ اللّهِ؛ فغيَّر اللّهُ ما بهم من نعمةٍ، وإن اللّهَ** ﴿...لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد/ ١١].

فأرسل اللّهُ عليهم سيلَ العرمِ؛ فغرَّق قراهم، وخرَّب ديارَهم، وأذهب أموالَهم[4]، وأبدلَهم مكانَ جناتِهم جنتَين ذواتَي أُكُلٍ خمطٍ وأثلٍ، وشيءٍ من سدرٍ قليلٍ. ثم قال [أي الإمام عليه السلام] ﴿ذَٰلِكَ جَزَيْنَٰهُم بِمَا كَفَرُواْۖ وَهَلْ نُجَٰزِيٓ إِلَّا ٱلْكَفُورَ﴾ [سبأ/ ١٧]»[5].

---

(١) سورة سبأ، الآيات ١٥ - ٢٠.

(٢) الميداني، أحمد (ت٥١٨هـ)، مجمع الأمثال، ج١، ص ٢٧٥، برقم (١٤٥٤).

(٣) في الوسائل «بعضها».

(٤) في الوسائل «وذهب بأموالهم».

(٥) أصول الكافي، ج ٢، ص ٢٧٤، كتاب الإيمان والكفر، باب الذنوب، الحديث ٢٣. وعنه: وسائل الشيعة، ج١٥، ص ٣١٤، الحديث (٢٠٦١٧).

النموذجُ الخامسُ: قول اللّهِ عزَّ وجلَّ ﴿إِنَّ ٱلْمُجْرِمِينَ فِى عَذَابِ جَهَنَّمَ خَٰلِدُونَ ﴿٧٤﴾ لَا يُفَتَّرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ ﴿٧٥﴾ وَمَا ظَلَمْنَٰهُمْ وَلَٰكِن كَانُوا۟ هُمُ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾(١).

وهذا النموذجُ القرآنيُّ يبين - أيضاً - أن الإجرامَ، وهو عدوانٌ وظلمٌ، يجر مرتكِبيه لا محالةَ إلى عواقبَ قد تكونُ وخيمةً؛ تبعاً لعظمِ الجرمِ.

وقد يصل بعضُ المجرمين إلى أن يستقرَّ بهم الحالُ إلى جهنمَ؛ حيث يتصل العذابُ بالعذابِ، ويشتدُّ عليهم؛ إذ لا يُتاح لهم أن يعبِّروا عن غيظِهم ولا أن يتنكروا لانقطاعِ حجتِهم؛ ولا رجاءَ لهم في الخلاصِ والنجاةِ؛ فهم ﴿مُبْلِسُونَ﴾.

النموذجُ السادسُ: قولُ اللّهِ تعالى ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ وَأَخَاهُ هَٰرُونَ بِـَٔايَٰتِنَا وَسُلْطَٰنٍ مُّبِينٍ ﴿٤٥﴾ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَإِي۟هِۦ فَٱسْتَكْبَرُوا۟ وَكَانُوا۟ قَوْمًا عَالِينَ ﴿٤٦﴾ فَقَالُوٓا۟ أَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا وَقَوْمُهُمَا لَنَا عَٰبِدُونَ ﴿٤٧﴾ فَكَذَّبُوهُمَا فَكَانُوا۟ مِنَ ٱلْمُهْلَكِينَ﴾(٢).

ونختم هذه المجموعةَ من الآياتِ بهذا النموذجِ؛ الذي يحكي اللّهُ عزَّ وجلَّ فيه إرسالَهُ لنبيَّيه موسى وهارونَ عليهما السلام، إلى فرعونَ ومَن حفَّ به من قومِهِ.

ولم يجد هذان النبيَّانِ الكريمانِ عليهما السلام صدى حسناً، ولا أذناً واعيةً، لدعوتِهما بالحقِّ عند هذه المجموعةِ الظالمةِ لنفسِها؛ بسببِ وقوعِها في حالةِ التعالي على الحقِّ وأهلِهِ؛ حتى وقعَ في أوهامِهم - بغيرِ حقٍّ - أنهم أعلى شأناً ومكانةً من أن يستسلِموا للحقِّ الجليِّ؛ بزعم أن مَن جاء به معدودٌ ضمنَ قومٍ يرونهم - بالباطلِ - عبيداً لهم.

فابتلي فرعونُ وهذا الملأُ الفاسدُ - بسببِ هذا التعالي والتكبرِ - في خطيئةِ (التكذيب)، وهو ظلمٌ للمكذِّب نفسِهِ، مضافاً إلى أنه ظلمٌ للمكذَّبِ وهو الصادقُ، كما أنه ظلمٌ للحقيقةِ نفسِها، وظلمٌ لِمن أمَر بنشرِها وهو اللّهُ تعالى.

وكان (الهلاك) هو العاقبةَ الوخيمةَ لهذا الظلمِ للنفسِ. وهذا ما حكاه اللّهُ عز اسمُه في مواضعَ عن فرعونَ ومَن معه.

(١) سورة الزخرف، الآية ٧٤ - ٧٦.
(٢) سورة المؤمنون، الآيات ٤٥ - ٤٨.

المجموعةُ الثالثة: ظلمُ الناسِ

كما أن للإنسانِ نفسِهِ حقّاً، بل حقوقاً، يجدُّ في تحصيلِها، ويجتهدُ في المحافظةِ عليها، ويحرصُ على المطالبةِ بها، فإن للناسِ حقوقاً مثلَ ما له من الحقوقِ. وكما قد يكون الإنسانُ ظالماً لنفسِهِ فإنه قد يكونُ ظالماً للناسِ.

وقد تناول القرآنُ الكريمُ في آياتٍ كثيرةٍ ظلمَ الناسِ، وذمَّه ذمّاً شديداً، وبيَّن العاقبة السيئةَ - الدنيويةَ، والأخرويةَ - لمن يظلم الناسَ. وسنقفُ على نماذجَ من تلكم الآياتِ الكريمةِ في ما يلي:

النموذجُ الأولُ: قولُ اللّهِ تعالى ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ أَن يُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ وَسَعَىٰ فِى خَرَابِهَآ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَن يَدْخُلُوهَآ إِلَّا خَآئِفِينَ ۚ لَهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا خِزْىٌ وَلَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[1].

هذه الآيةُ الكريمةُ تشير إلى أن مِن أشدِّ الظلمِ للناسِ أن يُحال بينهم وبين أن يذكروا اللّهَ تعالى في المساجدِ؛ التي نُسبت إليه تعالى فوُصفت بأنها (بيوت الله). فإذا أضيف إلى ذلك تخريبُ هذه البيوتِ؛ بهدمِها، أو بالمنعِ من تشييدِها أو عمارتِها، أو بحرفِها عن مقاصدِها، فسيكون هذا من أقبحِ الظلمِ وأسوئِه عاقبةً.

ولا فرقَ في استقباحِ هذا الظلمِ والوعيدِ عليه بين ظالمٍ سابقٍ أو لاحقٍ، ولا بين مسجدٍ وآخرَ، ولا بين أن يُمنع هذا المؤمنُ أو ذاك، ولا بين طريقةٍ وأخرى.

أجل، قد يشتدُّ القبحُ لو كان الممنوعُ من قصدِ المسجدِ مَن هو أقربُ إلى اللّهِ تعالى، أو كان المسجدُ أشرفَ من غيرِهِ، أو أن الظرفَ أشدُّ حساسيةً من غيرِهِ، أو يكون المانعُ من ذلك من هو أخبثُ نيةً أو أشدُّ تأثيراً، ونحوِ ذلك من أسبابٍ تجعل من هذا الظلمِ أقبحَ من ذاك.

فمنعُ النبيِّ محمدٍ ﷺ ليس كمنعِ غيرِهِ من الناسِ، والمنعُ من المسجدِ الحرامِ ليس كالمنعِ من غيرِهِ من المساجدِ، وتقويضُ أيِّ مسجدٍ هو أقبحُ من إغلاقِهِ المؤقتِ، وهكذا.

---

(١) سورة البقرة، الآية ١١٤.

ومنعُ الناسِ من المساجدِ له أضرارٌ بالغةٌ على صلاحِ الناسِ في الدنيا والآخرةِ. وهو لا يقلُّ عن الإضرارِ بأبدانِهم. ولذلكَ، كان الذمُّ والاستقباحُ بالِغَين[١].

فمَن يظلم الناسَ - بهذا النحوِ من الظلمِ - سيكون عقابُهُ الدنيويُّ والأخرويُّ شديداً بما كسبت يداه.

وقد بلغت الحساسيةُ لدى فقهاءِ المسلمين - في ما يتعلَّقُ بالمساجدِ ووجوبِ مراعاةِ العدلِ حرمتِها، والمنعِ من تخريبِها- حدّاً عالياً؛ حتى أنهم ناقشوا جوازَ نقضِها بقصدِ إعادةِ بنائِها، مع أن لفظَ الآيةِ «منصرفٌ الى التخريبِ الاعتدائيِّ، لا التخريبِ لمصلحةٍ شرعيةٍ من مصالحِ المسجدِ»[٢].

قال الشهيدُ الأولُ (ت ٧٨٦هـ)، وهو من فقهاءِ الإماميةِ، «لو أريد توسعةُ المسجدِ ففي جوازِ النقضِ وجهان:

- من عمومِ المنعِ.
- ومن أن فيه إحداثَ مسجدٍ. ولاستقرارِ قولِ الصحابةِ على توسعةِ مسجدِ رسولِ اللّهِ ﷺ بعد إنكارِهم، ولم يبلغنا إنكارُ عليٍّ عليه السلام ذلك. وقد أوسع السلفُ المسجدَ الحرامَ ولم يبلغنا إنكارُ علماءِ ذلك العصرِ.

نعم، الأقربُ أن لا تُنقضَ إلا بعد الظنِّ الغالبِ بوجودِ العمارةِ. ولو أُخِّر النقضُ إلى إتمامِها كان أولى، إلا مع الاحتياجِ إلى الآلاتِ»[٣].

وقال القرطبيُّ (ت ٦٧١هـ)، وهو من فقهاءِ السنةِ، - استنادا إلى الآيةِ محلِّ

---

(١) قال الشيخ الأردبيلي (ت ٩٩٣هـ):
«... والمقصودُ تحريمُ المنع من ذكرِ اللّهِ في المساجدِ أيِّ مسجدٍ كان، وبأيِّ ذكرٍ كان، وإن كان سببُ النزولِ خاصّاً بأنه كان النزولُ في الروم؛ حيث غزوا في بيتِ المقدسِ وخرَّبوه، أو في المشركين؛ حيث منعوا رسولَ اللّه ﷺ أن يدخل المسجدَ الحرامَ عامَ الحديبية؛ فتأمل.
ولا يبعد أن يُراد به مطلقُ العبادةِ فيه، بل المنعُ عن مطلقِ العبادةِ، لظهورِ العلةِ.
وتدل الآيةُ على تحريم السعيِ في خرابِهِ؛ فيحرم الخرابُ بالطريقِ الأولى.
وفي ذكر السعيِ في الخرابِ بعد المنعِ إشعارٌ ما بأن يكون المنعُ عن الذكرِ فيها تخريباً، والعبادةُ فيها تعميراً، فيدخل الذكرُ فيها في تعميرِ المساجدِ» [زبدة البيان، ص ٧٧].

(٢) الصدر، الشهيد السيد محمد باقر (ت ١٤٠٠هـ)، بحوث في شرح العروة الوثقى ج ٤، ص ٢٩٠.

(٣) الشهيد الأول، محمد بن جمال الدين العاملي، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، ج ٣، ص ١٣٠.

البحثِ - «لا يجوزُ نقضُ المسجدِ، ولا بيعُهُ، ولا تعطيلُهُ؛ وإن خرُبت المحلةُ»[١].

وقد توسع فقهاؤنا، أو بعضُهم، بشمولِ الحكمِ للكنائسِ والكنُسِ. فقال المحققُ الكركيُّ (ت ٩٤٠هـ)- بعد أن استعرضَ حرمةَ تخريبِ المسجدِ وتغييرِهِ عما أوقف له - «وكذا يحرم اتخاذُ البِيَعِ والكنائسِ، أو بعضِها، في ملكٍ أو طريقٍ، لِما في ذلك كلِّهِ من تغييرِ الوقفِ وتخريبِ مواضعِ العبادةِ، وكلاهما محرَّمٌ؛ لقولِه تعالى ﴿فَمَنۢ بَدَّلَهُۥ... ﴾[٢]، وقولِه سبحانَهُ ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ أَن يُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ وَسَعَىٰ فِى خَرَابِهَآ ...﴾»[٣].

النموذجُ الثاني: قولُ اللّهِ تعالى ﴿وَقَٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ﴾[٤].

من أنحاءِ الظلمِ المذمومِ، والمحظورِ شرعاً، أن تكونَ لدى الإنسانِ قضيةٌ عادلةٌ، ويُتاح له أن ينالَ حقَّهُ فيها بوجهٍ مشروعٍ، فيعمد إلى نيلِهِ بوجهٍ غيرِ مشروعٍ!

وفي هذا النموذجِ القرآنيِّ جاءت الآيةُ لتؤكدَ على نبلِ الوسيلةِ إلى جانبِ نبلِ الغايةِ؛ خشيةَ أن تؤثِّر عليها سلبيّاً؛ «فإن الغايةَ وليدةُ مقدماتِها ووسائلِها. وكيف يمكن أن يلِدَ الباطلُ حقّاً، وينتج السقيمُ صحيحاً، والوليدُ مجموعةٌ مأخوذةٌ من اللذَين يلدانِهِ»[٥].

ولو أن أحداً أخلَّ بهذه القاعدةِ فسيظلم نفسَهُ؛ فإن مَن «أراد أن يتوسلَ بباطلٍ إلى حقٍّ، أو بظلمٍ إلى عدلٍ، أو بسيئةٍ إلى حسنةٍ، أو بفجورٍ إلى تقوى، فقد أخطأ الطريقَ»[٦].

بل إن في اعتمادِ الوسائلِ غيرِ المشروعةِ إخلالاً بنظامِ الطبيعةِ وسننِ الكونِ، مضافاً إلى كونِهِ ظلماً للنفسِ على مستوى الفعلِ، فإنه قد ظلَمَ نفسَهُ على مستوى النتيجةِ أيضاً؛ «فلكلِّ غايةٍ مطلوبةٍ، وسعادةٍ مقصودةٍ، طريقٌ خاصٌّ لا يسلكُ إليها إلا منه. ولو

---

(١) القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، ج ٢، ص ٧؛ الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ٣٧، ص ٢٢٩، مادة (مسجد)، الفقرة (٤٩) تعطيل المساجد.

(٢) سورة البقرة، الآية ١١٤.

(٣) الكركي، علي بن حسين (ت ٩٤٠هـ)، جامع المقاصد في شرح القواعد، ج ٢، ص ١٥٤.

(٤) سورة البقرة، الآية ١٩٠.

(٥) الطباطبائي، السيد محمد حسين (ت ١٤٠٢هـ)، الميزان في تفسير القرآن، ج ٤، ص ١٥٥.

(٦) المصدر السابق، ج ٥، ص ٣١٤.

تُوصِّل إليها من غيرِ سببِهِ؛ الذي يألفها النظامُ، أوجب ذلك العطلَ في السببِ وبطلانَ الطريقِ»[(١)].

ومن هنا، فإن مقاتلةَ العدوِّ أمرٌ مطلوبٌ؛ عقلاً ونقلاً، ولكنها لا تكون جهاداً شرعيّاً - حسب الآيةِ - إلا إذا توفرت على عناصرَ ثلاثةٍ:

العنصرُ الأولُ: أن يكونَ القتالُ في سبيلِ اللّهِ تعالى. أي: أن يُراد به وجهُ اللّه تعالى، ويُقصد به الدفاعُ عن شريعتِهِ، أو عبادِهِ، أو غيرِ ذلك مما يُحقق عنوانَ (سبيل اللّهِ)[(٢)].

العنصرُ الثاني: أن يكونَ العدوُّ هو مَن بدأ القتالَ؛ ليكونَ الجهادُ - في أصلِهِ - دفاعيّاً عن المقاتَل يدفعُ عن نفسِهِ، أو من مظلومٍ يرد ظلامتَهُ ويدرأ عن حرماتِهِ.

العنصرُ الثالثُ: أن لا يُصار إلى اعتمادِ وسائلَ تُعتبر - عند اللّهِ تعالى، وفي شَرعِهِ - عدوانيةً لا يجوزُ استعمالُها. ومُثِّل لذلكَ «بابتداءِ القتالِ، أو بقتالِ المعاهِدِ، أو المفاجأةِ من غيرِ دعوةٍ إلى الإسلامِ، أو القتلِ الذي لا يجوزُ؛ مثل: المثلةِ، أو قتلِ النساءِ والصبيانِ»[(٣)].

ولا فرقَ في ذلك بين أن يكونَ الفريقُ المقاتِلُ للمسلمين كافراً أو مسلماً. فقد كان من وصايا النبيِّ ﷺ لأصحابِهِ - يومَ بدرٍ - قولُهُ «**لا تبدؤوهم بقتالٍ**»[(٤)]. وسار بسيرتِهِ من بعده وصيُّهُ الإمامُ عليٌّ عليه السلام - يومَ النهروان مع الخوارج -، فنهى مَن كان معه بمثلِ نهيِ النبيِّ ﷺ ومقالتِهِ[(٥)].

وظلَّ هذا مبدأً ثابتاً التزمته العترةُ الطاهرةُ في أحلكِ الظروفِ، فها هو الإمامُ الحسينُ

---

(١) المصدر السابق، ج ٧، ص ٤٧.

(٢) اختُلِف في تفسير (سبيل الله)، فمنهم من خصَّه بالغزوِ والجهادِ، ومنهم من وسَّعه إلى الحجِّ، ومنهم من عمَّمه إلى كلِّ برٍّ وخيرٍ، فلا خلافَ بينهم في أن الجهادَ مصداقٌ من مصاديقِ السبيلِ.
قال المحقق البحراني (ت ١١٨٦هـ) «الظاهرُ من الأخبارِ هو أن معنى سبيلِ اللّهِ هو جميعُ أنواعِ البرِّ» [الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، ج٢٢، ص ٥٢١].
وقال مجاهد - في مَن أوصى بشيءٍ في سبيلِ اللّهِ - «كلُّ خيرٍ عملَهُ، فهو سبيلُ اللّهِ» [الإشراف على مذاهب العلماء لابن المنذر، ج ٤، ص ٤١٧].

(٣) الأردبيلي، أحمد (ت ٩٩٣هـ)، زبدة البيان في أحكام القرآن، ص ٣٠٧.

(٤) المجلسي، الشيخ محمد باقر (ت ١١١٠هـ)، بحار الأنوار، ج ١٩، ص ٢٥١، الباب ١٠ - غزوة بدر الكبرى.

(٥) المصدر السابق، ج ٢٣، ص ٣٤٨، الباب ٢٣ - باب قتال الخوارج ...؛ المستدرك على الصحيحين، ج ٤، ص٥٧٦، من حديث أبي عوانة؛ الأخبار الطوال للدينوري، ص ٢١٠.

بنُ عليٍّ (عليهما السلام)، لَما التقى بالحرِّ الرياحيِّ ومَن معه، وقال له صاحبُه زهيرٌ بنُ القينِ «إني - واللّهِ - ما أراه يكونُ بعدَ الذي ترونَ إلا أشدَّ مما ترونَ يا ابنَ رسولِ اللّهِ! إن قتالَ هؤلاءِ الساعةَ أهونُ علينا من قتالِ مَن يأتينا بعدَهم. فلعَمري! ليأتينا بعدَهم ما لا قِبَل لنا به» فما كان جوابُهُ (عليه السلام) إلا أن قال **«ما كنتُ لأبدأَهم بالقتالِ»**[1].

النموذجُ الثالثُ: قولُ اللّهِ تعالى ﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا ۗ قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ ۖ قَدْ جَاءَتْكُم بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ ۖ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ (٨٥) وَلَا تَقْعُدُوا بِكُلِّ صِرَاطٍ تُوعِدُونَ وَتَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِهِ وَتَبْغُونَهَا عِوَجًا ۚ وَاذْكُرُوا إِذْ كُنتُمْ قَلِيلًا فَكَثَّرَكُمْ ۖ وَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾[2].

في هذا النموذجِ نقف على صورتين من صورِ الظلمِ للناسِ:

الصورةُ الأولى - تتمثّل الأولى في بَخس الناسِ أشياءَهم؛ بمعنى عدمِ إيفائِهم حقوقَهم الماديةَ؛ بإعطائِهم دون ما يستحقُّون وزناً وكَيلاً؛ في مقامِ التعاملِ التجاريِّ. وبالتأكيدِ فإنَّ «تنقيصَ حقِّ الناسِ، وعدمَ الوفاء به، ظلمٌ»[3]. وهذه الآيةُ دلَّت - بإطلاقِها - «على المنعِ من النقصِ في كلِّ الأشياءِ»[4].

وهذا الظلمُ للناسِ يأخذ طابعَ العدوانِ على حقوقِهم الماديةِ.

غيرَ أن هناك نحواً آخرَ من البَخسِ؛ وهو إنقاصُ الحقوقِ المعنويةِ للناسِ.

ففعلُ البَخسِ - الذي هو في اللغةِ «نقصُ الشيءِ على سبيلِ الظلمِ»[5]، سواء وقع

(١) الشيخ المفيد، محمد بن محمد (ت ٤١٣هـ)، الإرشاد في معرفة حجج اللّه على العباد، ج ٢، ص ٨٤، ما جرى بين الإمام الحسين (عليه السلام) والحر الرياحي. وعنه: بحار الأنوار، ج ٤٤، ص ٣٨٨؛ مستدرك وسائل الشيعة، ج ١١، ص ٨٠، الحديث (١٢٤٧١).

(٢) سورة الأعراف، الآيتان ٨٥، ٨٦.

(٣) الخوئي، السيد أبو القاسم (ت ١٤١٣هـ)، موسوعة الإمام الخوئي، مصباح الفقاهة - مبحث التطفيف، ج ٣٥، ص ٣٧.

(٤) الرازي، فخر الدين (ت ٦٠٦هـ)، مفاتيح الغيب، ج ١٨، ص ٣٨٥.

(٥) الراغب الإصفهاني، أبو الحسين (ت ٤٢٥ هـ)، المفردات في غريب القرآن،، مادة (بخس).

ذلك «بالتعييبِ والتزهيدِ، أو المخادعةِ عن القيمةِ، أو الاحتيالِ في التزيدِ في الكيلِ، أو النقصانِ منه»(١) - هذا الفعلُ منهيٌّ عنه مطلقاً في الآيةِ.

وفعلُ البخسِ يحصلُ في المعنوياتِ بقدرِ ما يحصلُ في المادياتِ؛ إن لم يكن أوضحَ، وأشملَ، وأهمَّ. وهو - أيضاً - «يشمل ما للأفرادِ، وما للجماعاتِ؛ من: مَكيلٍ، وموزونٍ، ومعدودٍ، ومحدودٍ بحدودٍ حسيةٍ، وحقوقٍ ماديةٍ، أو معنويةٍ»(٢).

ويؤكد هذه السعةَ في المعنى، والشمولَ في المصاديقِ، أن الإطلاقَ يشمل عنوان (الأشياء)؛ الذي هو جمعُ (شيء)، وهو يُطلَق في اللغةِ العربيةِ التي بها نزل القرآنُ الكريمُ، وفي الاستعمالِ التداوليِّ العامِّ، بمعنى يستوعبُ المادياتِ والمعنوياتِ على السواءِ(٣).

وعليهِ، فلا معنى لحصرِ مدلولِ الآيةِ على التقصيرِ في أداءِ حقوقِ الناسِ ماديّاً، كما قد يُتصوَّر من استدلالِ الفقهاءِ والمفسِّرين للآيةِ، ويُفهَم من كلِّماتِهم، بل هو معنى مستوعِبٌ للأمرين معاً؛ كما يجب أن تُفسر به الآيةُ(٤).

ثم بيَّنت الآيةُ الكريمةُ أن ذلك هو إفسادٌ في الأرضِ. والإفسادُ - كما هو واضحٌ - قبيحٌ وممنوعٌ؛ عقلاً ونقلاً.

الصورةُ الثانيةُ - تتمثَّل في الصدِّ عن سبيلِ اللّهِ تعالى.

وهذا الصدُّ قد يأخذ أشكالاً عديدةً، من قبيلِ:

أ - تشويهِ صورةِ الدعاةِ إلى الصلاحِ؛ من: أنبياءَ، أو أئمةٍ، أو علماءَ، أو مطلقِ المؤمنين.

---

(١) ابن العربي المالكي، أبو بكر (ت ٥٤٣هـ)، أحكام القرآن، ج ٢، ص ٣١٨.

(٢) المراغي، أحمد بن مصطفى (ت ١٣٧١هـ)، تفسير المراغي، ج١٢، ص ٧٠.

(٣) قال الجرجاني «الشيء - في اللغة - هو: ما يصلح أن يُعلَم، ويُخبَر عنه، عند سيبويه. وقيل: الشيءُ عبارةٌ عن الوجودِ، وهو اسمٌ لجميعِ المكوَّناتِ، عرضاً كان أو جوهراً، ويصح أن يُعلَم ويُخبَر عنه. وفي الاصطلاح: هو الموجودُ الثابتُ المتحقِّقُ في الخارجِ» [التعريفات، مادة (الشيء)].

(٤) من باب المثالِ على هذا الحصرِ تارةً، والتوسعِ أخرى، ما نقرأه عند الطبرسي في مجمع البيان؛ حيث فسَّر الأشياءَ بـ«حقوقهم» في [ج ٤، ص ٦٨٨]، لكنه في موضع آخر [ج٥، ص ٢٨٥] فسَّرها بقوله «معاملاتهم». وأثناء مراجعتي الأخيرة لمادة الكتاب وجدتُ أن المجلسيَّ الأول (ره) قد ذهب إلى التوسعةِ؛ حيث فسر ﴿أَشْيَآءَهُمْ﴾ بقوله «أموالهم، أو حقوقهم وأعراضهم» [روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، ج ٧، ص ١٣، الحديث (٣٧٢٦)]. ومثله فعل الفيضُ الكاشانيُّ في تفسير الصافي، حيث عمَّم معنى الآيةِ ليشملَ جميعَ الحقوقِ [ج ٤، ص ٩٤].

ب - التشويهِ العلميِّ للحقائقِ؛ بالدسِّ فيها، أو بترِها، أو إساءةِ تفسيرِها، ونحو ذلك.

جـ - الحؤولِ دون وصولِ الحقيقةِ والمعلومةِ.

وجميعُ هذهِ الأشكالِ هي ظلمٌ للناسِ له طابعُ العدوانِ المعنويِّ على حقوقِهم.

وفي كلّا هذينِ النحوينِ من الظلم والعدوانِ أبانَ المقطعُ القرآنيُّ - لهذا النفرِ من الناسِ - أن ظلمَهم لن ينتهيَ بهم أبداً إلى نتيجةٍ يرجونها؛ فإن مآلَ الظلمِ إلى البوارِ، ومآلَ الظالمين - الذين هم مفسدون -؛ وإن كثُر عددُهُم، وعظُمت عدَّتُهم، إلى الفناءِ والزوالِ.

النموذجُ الرابعُ: قولُ اللّهِ تعالى ﴿ٱحْشُرُوا۟ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ وَأَزْوَٰجَهُمْ وَمَا كَانُوا۟ يَعْبُدُونَ ﴿٢٢﴾ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَٱهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْجَحِيمِ ﴿٢٣﴾ وَقِفُوهُمْ إِنَّهُم مَّسْـُٔولُونَ ﴿٢٤﴾ مَا لَكُمْ لَا تَنَاصَرُونَ ﴿٢٥﴾ بَلْ هُمُ ٱلْيَوْمَ مُسْتَسْلِمُونَ ﴿٢٦﴾ وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ يَتَسَآءَلُونَ ﴿٢٧﴾ قَالُوٓا۟ إِنَّكُمْ كُنتُمْ تَأْتُونَنَا عَنِ ٱلْيَمِينِ ﴿٢٨﴾ قَالُوا۟ بَل لَّمْ تَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ ﴿٢٩﴾ وَمَا كَانَ لَنَا عَلَيْكُم مِّن سُلْطَٰنٍۭ ۖ بَلْ كُنتُمْ قَوْمًا طَٰغِينَ ﴿٣٠﴾ فَحَقَّ عَلَيْنَا قَوْلُ رَبِّنَآ ۖ إِنَّا لَذَآئِقُونَ ﴿٣١﴾ فَأَغْوَيْنَٰكُمْ إِنَّا كُنَّا غَٰوِينَ ﴿٣٢﴾ فَإِنَّهُمْ يَوْمَئِذٍ فِى ٱلْعَذَابِ مُشْتَرِكُونَ ﴿٣٣﴾ إِنَّا كَذَٰلِكَ نَفْعَلُ بِٱلْمُجْرِمِينَ﴾[1].

في هذا النموذجِ - المتكررِ وجودُهُ في مختلفِ الأزمنةِ والمجتمعاتِ - يعرِّفنا القرآنُ الكريمُ أن فئاتٍ كثيرةً من الناسِ يظلمون أنفسَهم، وتنقصُ حظوظُ سعادتِهم، بسببٍ كان يجب أن يكونَ سبباً لسعادتهم، لكنهم لم يُحسنوا استثمارَه فانقلَبَ إلى ضدِّه فصار سبباً إلى شقائِهم.

وذلك أن بعضَ الأزواجِ - الذكورِ أو الإناثِ - يُلزم نفسَهُ بما اختاره شريكُه؛ دون تمييزٍ بين كونِهِ حقّاً أو باطلاً!! بينما كان اللازمُ هو أن يُحسن كلٌّ منهما الاختيارَ.

وأما السببُ في هذا الالتزامِ فقد يكون هو حُسنَ الظنِّ المبالَغَ فيه من الزوجةِ بزوجِها؛ وهو الغالبُ، أو الزوجِ بزوجتِهِ.

وهذا الشاهدُ يؤكد أن المسؤوليةَ بين يديْ اللّهِ تعالى ستكونُ مسؤوليةً فرديةً؛ لا يحمِل فيها أحدٌ وزرَ أحدٍ فالجميعُ سيوقَف ويُسأَل. قال اللّهُ تعالى ﴿إِن كُلُّ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّآ ءَاتِى ٱلرَّحْمَٰنِ عَبْدًا ﴿٩٣﴾ لَّقَدْ أَحْصَىٰهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا ﴿٩٤﴾ وَكُلُّهُمْ ءَاتِيهِ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ فَرْدًا﴾[2].

---

(١) سورة الصافات، الآيات ٢٢ - ٣٤.

(٢) سورة مريم، الآيات ٩٣ - ٩٥.

وعلى هذا الأساسِ، يجب التنبهُ والتنبيهُ إلى أنه لا يصحُّ الاعتمادُ على الغيرِ في تبعيةٍ عمياءَ، وتقليدٍ أهوجَ.

قال اللّهُ تعالى - في مقامِ الذمِّ لهذا الفريقِ - ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾[1].

وقال عزَّ وجلَّ - في مقامِ المدحِ للفريقِ المخالِفِ لهم في ذلك - ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ﴿١٧﴾ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾[2].

ثم يحكي المقطعُ - محلَّ البحثِ - حواراً سيجري في المحشرِ بين هؤلاء الظالِمين لأنفسِهم؛ ليرميَ بعضُهم التهمةَ على بعضٍ، ويكتشفَ كلُّ واحدٍ منهم أنهم جميعاً كانوا ظالِمين ومظلومين في الوقتِ نفسِه.

فالظالِمُ لنفسِهِ معتدٍ عليها؛ باختيارِه الضلالَ وسبلَه، والظالِمُ للآخَرين معتدٍ عليهم؛ بإضلالِهِ إياهم. وذلك على قاعدةِ أن «التسبيب إلى ضلالِ أحدٍ وشقائِه في حياتِه ظلمٌ وضلالٌ في شريعةِ الفطرةِ؛ من غيرِ اختصاصٍ بشرعٍ دون شرعٍ»[3].

وهؤلاء الضالون والمضِلُّون يجمعهم أنهم مجرِمون، وأنهم في العذابِ مشترِكون، ﴿وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّءُوا مِنَّا كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ ...﴾[4].

المجموعةُ الرابعةُ: العدوانُ على الله

تتسع دائرةُ الحقوقِ في المشروعِ الإسلاميِّ لتشمل القويَّ والضعيفَ، والخالقَ والمخلوقَ، والقريبَ والبعيدَ، والصديقَ والعدوَّ ... لذلكَ، فإن دائرةَ الظلمِ تتسعُ تبعاً

(١) سورة البقرة، الآية ١٧٠.

(٢) سورة الزمر، الآيتان ١٧، ١٨.

(٣) الطباطبائي، السيد محمد حسين (ت ١٤٠٢هـ)، الميزان في تفسير القرآن، ج ٥، ص ٣٠٣؛ الفوائد الطوسية للحر العاملي، ص ٣١٠، الفائدة ٧١. وانظر - للتوسع - كتاب المكاسب للشيخ مرتضى الأنصاري، النوع ٤، المسألة ٧ - حفظ كتب الضلال حرام ...].

(٤) سورة البقرة، الآية ١٦٧.

لسعةِ دائرةِ الحقوقِ وأهميتِها. فـ«**حقُّ اللّه الأكبرُ عليك أن تعبدَه ولا تشركَ به شيئاً. فإذا فعلتَ ذلك بإخلاصٍ جعل لك على نفسِهِ أن يكفيَك أمرَ الدنيا والآخرةِ**»(١).

وكما أن الإنسانَ يخرج من دائرةِ العدلِ إلى دائرةِ الظلمِ في علاقتِهِ بالخلقِ، فإنه قد يخرج إلى دائرةِ الظلمِ والعدوانِ على الخالقِ. وهذا ما نجد القرآنَ الكريمَ أولاه عنايةً فائقةً، لا تقلُّ أهميةً عن الدوائرِ الأخرى، بل يزيدُ عليها. وذلك أن مَن راعى حقوقَ اللّه سهُل عليه أن يراعيَ حقوقَ الخلقِ، فالترابطُ بينهما وثيقٌ، بل عضويٌّ.

ولنتعرف - الآنَ - على بعضِ الآياتِ الكريمةِ في ما يتعلَّقُ بالعدوانِ على اللّهِ تعالى.

النموذجُ الأولُ: قولُ اللّهِ تعالى ﴿ **ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٍۗ وَلَا يَحِلُّ لَكُمۡ أَن تَأۡخُذُواْ مِمَّآ ءَاتَيۡتُمُوهُنَّ شَيۡـًٔا إِلَّآ أَن يَخَافَآ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِۖ فَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِمَا فِيمَا ٱفۡتَدَتۡ بِهِۦۗ تِلۡكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَعۡتَدُوهَاۚ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ** ﴾(٢).

حقُّ التشريعِ والولايةِ

المشروعُ الإسلاميُّ يقوم على أساسِ أن التشريعَ حقٌّ اختصاصيٌّ للّهِ تعالى، لا يجوزُ - بوجهٍ - لأيٍّ كان أن يُتصدَّى له بدونِ تفويضٍ من اللّهِ عزَّ وجلَّ.

وتأسيساً على هذا، فالقاعدةُ الأصليةُ هي أنه ليس لأحدٍ أن يأمرَ أحداً أو ينهاهُ بقليلٍ ولا كثيرٍ، ولا بصغيرٍ أو كبيرٍ. والقاعدةُ الأصليةُ - أيضاً - أنه لا ولايةَ لإنسانٍ على إنسانٍ.

أجل، للّهِ تعالى - وهو صاحبُ الحقِّ الأصليِّ - أن يفوِّضَ بعضَ البشرِ بذلك؛ إذا توفَّرت فيهم شروطُ التشريعِ؛ من العلمِ الكافي، والنزاهةِ التامةِ.

وتُعرَف هذه المسألةُ بـ(التفويض)، وهي مثارٌ لآراءَ متعارِضةٍ، ومذاهبَ متضادةٍ. وقد أفاض المختلِفون في بيانِ مقولاتِهم فيها. وممن صنع ذلك المحدثُ المجلسيُّ في

(١) من لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ٦١٨، باب الحقوق. وعنه: وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ١٧٢، الحديث ٢٠٢٢٦. من رسالة الحقوق للإمام السجاد عليه السلام، انظرها كاملة في الملحق ٤ من هذا الكتاب.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٢٩.

موسوعتِهِ الحديثيةِ المسماةِ (بحار الأنوار)، وكتابه الآخر (مرآة العقول)، ومن المفيدِ نقلُ خلاصةِ ما قالَه فيهما؛ فهو متينٌ في نفسِهِ، ومفيدٌ في مسائلَ كثيرةٍ؛ علماً أن كلامَه (رحمه اللّهُ) وإن ظهر منه أحياناً اختصاصُهُ بالعترةِ إلا أنه يشمل النبيَّ ﷺ.

قال ﷺ «وأما التفويضُ فيُطلَق على معانٍ، بعضُها منفيٌّ عنهم ﷺ، وبعضُها مثبَتٌ لهم ...

الثاني: التفويضُ في أمرِ الدينِ

وهذا أيضاً يحتمل وجهَين:

أحدهما: أن يكونَ اللّهُ تعالى فوَّضَ إلى النبيِّ والأئمةِ ﷺ عموماً أن يُحلُّوا ما شاءوا ويُحرِّموا ما شاءُوا من غيرِ وحيٍ وإلهامٍ، أو يُغيِّروا ما أُوحيَ إليهم بآرائِهم.

وهذا باطلٌ لا يقولُ به عاقلٌ؛ فإن النبيَّ ﷺ كان ينتظر الوحيَ أياماً كثيرةً لجوابِ سائلٍ، ولا يجيبه من عندِه، وقد قال تعالى ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾[1].

وثانيهما: أنه تعالى لَمَّا أكملَ نبيَّه ﷺ؛ بحيث لم يكن يختارُ من الأمورِ شيئاً إلا ما يوافق الحقَّ والصوابَ، ولا يَحل ببالِهِ ما يُخالف مشيتَه تعالى في كلِّ بابٍ، فوَّض إليه تعيينَ بعضِ الأمورِ؛ كالزيادةِ في الصلاةِ، وتعيينِ النوافلِ في الصلاةِ والصومِ، وطُعمةِ الجدِّ، وغيرِ ذلك؛ مما مضَى وسيأتي؛ إظهاراً لشرفِهِ وكرامتِهِ عنده. ولم يكن أصلُ التعيينِ إلا بالوحيِ، ولم يكن الاختيارُ إلا بإلهامٍ، ثم كان يؤكد ما اختاره ﷺ بالوحيِ.

ولا فسادَ في ذلك عقلاً، وقد دلت النصوصُ المستفيضةُ عليه ...

الثالثُ: تفويضُ أمورِ الخلقِ إليهم؛ من: سياستِهم، وتأديبِهم، وتكميلِهم، وتعليمِهم، وأمرِ الخلقِ بإطاعتِهم؛ في ما أحبُّوا وكرهوا، وفي ما علِموا جهةَ المصلحةِ فيه وما لم يعلَموا ...

الرابعُ: تفويضُ بيانِ العلومِ والأحكامِ بما رأوا[2] المصلحةَ فيها؛ بسببِ اختلافِ عقولِهم، أو بسببِ التقيةِ، فيفتون بعضَ الناسِ بالواقعِ من الأحكامِ، وبعضَهم بالتقيةِ،

(١) سورة النجم، الآية ٤.

(٢) في نسخة: بما أرادوا ورأوا.

ويبيِّنون تفسيرَ الآياتِ وتأويلَها، وبيانِ المعارفِ بحسبِ ما يحتملُ عقلُ كلِّ سائلٍ. ولهم أن يبيِّنوا ولهم أن يسكتوا ...

الخامسُ: الاختيارُ في أن يَحكموا بظاهرِ الشريعةِ، أو بعلمِهم وبما يلهمُهم اللّهُ من الواقعِ ومخِّ الحقِّ في كلِّ واقعةٍ ...»[1].

فالتفويضُ - إجمالاً - ثابتٌ. وليس هو من مختصاتِ الشيعةِ، بل شاركهم في القولِ به أهلُ السنة.

قال البيضاوي (ت ٧٨٥هـ) «الحكمُ المستفادُ من العبادِ على أمورٍ:

أحدها: ما جاء على طريقِ التبليغِ عن اللّهِ تعالى.

وهذا مختصٌّ بالرسلِ عليهم السلام، وهم فيه مبلِّغون فقط.

والثاني: المستفادُ من اجتهادِهم وبذلِهم الوسعَ في المسألةِ.

وهذا من وظائفِ المجتهدين من علماءِ الأمةِ. وفي جوازِه للنبيِّ صلى الله عليه وآله خلافٌ ...

والثالثُ: ما يُستَفادُ بطريقِ تفويضِ اللّهِ إلى نبيٍّ أو عالمٍ؛ بمعنى أن يُجعل له أن يحكمَ بما شاءَ في مثلِهِ، ويكون ما يجيء به هو حكمُ اللّهِ الأزليُّ في نفسِ الأمرِ، لا بمعنى أن يُجعل له أن ينشئَ الحكمَ، فهذا ليس صورةَ المسألةِ، وليس هو لأحدٍ غيرِ ربِّ العالَمين. قال اللّه ﴿..إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ..﴾[2]؛ أي لا ينشئُ الحكمَ غيرُهُ.

إذا عرفتَ هذا: فقد اختلف العلماءُ في أن [كذا] هل يجوزُ أن يفوِّضَ اللّهُ تعالى حكمَ حادثةٍ إلى رأيِ نبيٍّ من الأنبياءِ، أو عالمٍ من العلماءِ، فيقول له: احكم بما شئتَ، فما صدرَ عنك فيها من الحكمِ فهو حكمي في عبادي. ويكون - إذ ذاك - قولُهُ من جملةِ المداركِ الشرعيةِ؟!

فذهب جماهيرُ المعتزلة إلى امتناعِه، وجوَّزه الباقون منهم ومن غيرِهم وهو الحقُّ»[3].

---

(١) المجلسي، الشيخ محمد باقر (ت ١١١٠هـ)، بحار الأنوار، ج ٢٥، ص ٣٤٧ - ٣٥٠؛ مرآة العقول، ج ٣، ص١٤٢ وما بعدها.

(٢) سورة يوسف، الآية ٤٠.

(٣) السبكي، تقي الدين وولده، الإبهاج في شرح المنهاج، ج ٣، ص ١٩٦.

وقال الآمديُّ (ت ٦٣١هـ) «... والمختارُ جوازُه دون وقوعِه»[١].

وقال الصرصوريُّ (ت ٧١٦هـ) «الاجتهاد يفيد الظن، وظنه - عليهِ السلامُ - لا يخطئ لعصمةِ اللّهِ - عزَّ وجلَّ - له، بخلافِ غيرِهِ من الناسِ، أو يخطئُ لكنه لا يُقَر عليه، بل يُنبَّه على الخطأِ، فيستدرِكه ...

ومما يدلُّ عليه: مسألةُ التفويضِ، وهي ما إذا قيل للنبيِّ - ﷺ -: احكم برأيِك، فإنك لا تحكم إلا بالحقِّ، والصحيحُ جوازُهُ»[٢].

وبعد ما قدَّمناه؛ من نماذجَ لأقوالِ الفريقين، نتساءل:

هل جاء في القرآنِ الكريمِ ما يدلُّ على التفويضِ في الأحكامِ؟ وفي أيِّ حدودٍ؟

الجوابُ: نعم، تناول القرآنُ ذلك. ومثالاً على ذلكَ:

أ - نبي الإسلام محمد ﷺ.

فقد جاء في بيانِ تفويضِه هذا آياتٌ قرآنيةٌ عديدةٌ، منها:

١ - قولُهُ تعالى ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا﴾[٣].

فالظاهرُ من الآيةِ أن للرسولِ ﷺ أن يقضيَ على وزانِ قضاءِ اللّهِ تعالى، وهذا نوعُ تفويضٍ في الأحكامِ.

٢ - قولُهُ تعالى ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا ﴾[٤].

والظاهرُ من هذه الآيةِ أن حكمَ رسولِ اللّهِ ﷺ نافذٌ، ويجب التسليمُ له، وأن ذلك هو ميزانُ الإيمانِ، ولم يقُل حكمَ اللّهِ تعالى.

---

(١) الآمدي، أبو الحسن، الإحكام في أصول الأحكام، ج ٤، ص ٢٠٩.

(٢) الصرصوري، سليمان بن عبد القوي، شرح مختصر الروضة، ج ٣، ص ٥٩٥.

(٣) سورة الأحزاب، الآية ٣٦.

(٤) سورة النساء، الآية ٦٥.

٣ - أخرج مسلمٌ، عن طريقِ رافعِ بنِ خديجٍ، قال «قال رسولُ اللّهِ ﷺ: **إن إبراهيمَ حرَّم مكةَ، وإني أحرِّم ما بين لابتَيها**» يريد المدينةَ»[١].

وظهورُ النصِّ لا يخفى في الدلالةِ على أن تفويضاً إلهيّاً صدر لإبراهيم عليه السلام أولاً، ولمحمد ﷺ ثانياً، في تحديدِ نطاقِ الحرمِ في مكةَ المكرمةِ والمدينةِ المنورةِ. فما كان لهما، وهما النبيَّانِ العظيمانِ، العارفانِ بمكانةِ الخالقِ والمخلوقِ، أن يحرِّما أو يحلِّلا دون تفويضٍ من اللّهِ تعالى أو إذنٍ من عنده[٢].

ب - أولو الأمر عليهم السلام

في ما يتعلَّقُ بالتفويضِ إلى أولي الأمرِ يمكن القولُ إن الأمرَ بطاعتِهم مطلقاً، كما يفيدُه قولُهُ تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيْرٞ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾[٣]، يستلزم ذلك؛ خصوصاً على مبنَى مَن يقول بمحدوديةِ النصوصِ، في الكتابِ والسنةِ، وعدمِ محدوديةِ الوقائعِ، وأن الاتصالَ باللّهِ تعالى - عبرَ الإلهامِ ونحوِه - غيرُ حاصلٍ لِمَن يحمل أعباءَ ولايةِ الأمرِ.

ولعلَّ هذا هو ما حدا بأطيافٍ واسعةٍ من المنتسِبين إلى المدرسةِ السنيةِ خصوصاً إلى القولِ بالاجتهادِ بمعناهُ الواسعُ عندهم؛ أي الرأيِ، الذي يعني - بالضرورةِ - وضعَ الأحكامِ دون الاستنادِ إلى نصٍّ.

ويشهدُ على ذلكَ ما ذكره البيضاويُّ؛ في ما نقلناه عنه قبلَ قليلٍ، من قولِه «بمعنى أن يُجعل له أن يحكمَ بما شاءَ في مثلِهِ» وإن فسَّره بعد ذلك بأنه «يكونَ ما يجيءُ به هو حكمُ اللّهِ الأزليُّ في نفسِ الأمرِ»، ونفى عنه أن يكونَ نوعاً من الإنشائيةِ، وقال «لا بمعنى أن يُجعلَ له أن ينشئَ الحكمَ».

وقد يُقال: إن من السهلِ أن نستوعبَ تفويضَ اللّهِ تعالى للنبيِّ ﷺ في

---

(١) صحيح مسلم، كتاب الحج، باب فضل المدينة. وأخرج البخاري في صحيحه، نحوه، عن طريق أنس، في كتاب الأنبياء، ومثله الأربعة في السنن.

(٢) ذكر بعضُ شرَّاحِ الحديثِ أن نسبةَ التحريم إليهما إنما هو من بابِ إعلانِهما عن حكمِ اللّهِ تعالى، أو استجابةِ اللّهِ دعاءَ النبيين عليهما السلام، لكنه خلافُ ظاهرِ الحديثِ.

(٣) سورة النساء، الآية ٥٩.

التشريعِ، وإلزامَ الناسِ بطاعتِهِ في ما يأمرُ به أو ينهى عنه. وذلك بافتراضِ أمورٍ منها:

أولاً: أنه معصومٌ.

ثانياً: أنه يمتازُ - مَن بين الناسِ - بخصائصَ؛ تُتيح له أن يعرفَ الحقَّ كما هو عليه، والباطلَ كما هو عليه.

ثالثاً: أن ذلك كلَّه بتعليمِ اللّهِ تعالى إياه بواسطةِ الوحيِ، وحاملِ الوحيِ، أو العروجِ إلى عالِمِ الملكوتِ ونحوِهِ.

وفي بيانِ هذا الحالِ للنبيِّ ﷺ نقرأ قولَ اللّهِ تعالى ﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ ۝٢ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝٤ عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ ۝٥ ذُو مِرَّةٍ فَٱسْتَوَىٰ ۝٦ وَهُوَ بِٱلْأُفُقِ ٱلْأَعْلَىٰ ۝٧ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ۝٨ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ۝٩ فَأَوْحَىٰٓ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَآ أَوْحَىٰ﴾[١].

والنتيجةُ المنطقيةُ: أن يُصارَ إلى القولِ إن النبيَّ ﷺ يجب أن يُطاعَ مطلقاً، وممنوعٌ أن يُعصَى مطلقاً، وأنه لا غرابةَ في شيءٍ من ذلك.

والسؤالُ هو: هل إن الآياتِ القرآنيةَ تفرضُ وجوبَ طاعةِ أولي الأمرِ مطلقاً[٢]، على وزانِ طاعةِ اللّهِ تعالى ورسولِهِ ﷺ؟!

الجوابُ: إن هنا منهجَين:

أحدُهما: يَفترض تعيينَ ولاةً للأمرِ محدَّدِين؛ بأسمائِهم، أو بأوصافِهم المشخِّصةِ لهم.

ثانيهما: يَترك المجالَ مفتوحاً للأمةِ أن تختارَ لنفسِها، أو أن يَفرض وليُ الأمرِ نفسَهُ؛ ولو بالتغلُّبِ[٣].

---

(١) سورة النجم، الآيات ٢ - ١٠.

(٢) أقر مدونو الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ٦، ص ١٩١، في مادة (أولي الأمر) أن هذا هو ما يدل عليه القرآن؛ فقالوا «والله سبحانه أمر بالطاعة طاعة مطلقة غير مقيدة»، لكنهم استدركوا ذلك بالقولِ مباشرةً «ثم جاءت السنةُ تقيِّد الطاعةَ بما لا يكون معصيةً»، وهذا القيدُ مستدرَكٌ، فالنبيُّ لا يَعصي ولا يُخطئ، فطاعتُهُ واجبةٌ مطلقاً.

(٣) من اللطائفِ أن واحداً ممن ينتمي إلى هذه المدرسةِ؛ وهو السيد رشيد رضا (ت ١٣٥٤هـ)، قال - بعد سقوطِ الدولةِ العثمانيةِ - «وقد آنَ لهم أن يفقَهوا أن جعلَ أحكام الضرورةِ في خلافةِ التغلبِ أصلاً ثابتاً دائماً هو الذي هدم بناءَ الإمامةِ، وذهب بسلطةِ الأمةِ المعبَّرِ عنها بالجماعَةِ، وترتَّب عليه تفرقُ الكلمةِ، وضعفُ الدينِ والدولةِ، وظهورُ البدعِ على السنةِ» [الخلافة، ص ٧٦].

أما المنهجُ الأولُ: فيَلتزمُ بما دلَّت عليه الآياتُ آنفةُ الذكرِ، وأدلةٌ أخرى سِيقت لبيانِ أن لرسولِ اللّهِ ﷺ أوصياءَ وخلفاءَ؛ منصوبِين من اللّهِ تعالى، وعرَّفهم الرسولُ ﷺ للناسِ، بل إنه أخذَ البيعةَ لهم(١)، وشدَّد على وجوبِ نصرتِهم، وعلى عدمِ التفرقِ عنهم، وأكَّد على أن سلمَهم سلمُهُ، وحربَهم حربُهُ.

وهذا ما ذهب إليه الشيعةُ الإماميةُ؛ الذين استدلوا على نظريتِهم هذه بأدلةٍ كثيرةٍ، أودَعوها في كتبٍ ومؤلفاتٍ، صغيرةٍ وكبيرةٍ(٢).

ويرى الشيعةُ الإماميةُ أن عددَ أولي الأمرِ هؤلاء - الذين هم أئمةُ المسلمين - هو اثنا عشرَ؛ أولُهم أميرُ المؤمنين عليٌّ ابنُ أبي طالبٍ، وآخرُهُم محمدٌ ابنُ الحسنِ المهديُّ المنتظرُ (عليهم جميعاً السلام). وأن طاعتَهُم واجبةٌ؛ لِما يتحلَّون بهم من خصائصَ ربانيةٍ - مثل ما يتحلَّى بها رسولُ اللّهِ ﷺ - بفارق أن الوحيَ النبويَّ انقطعَ برحيلِ خاتمِ النبيين محمدٍ ﷺ؛ فلا نبيَّ بعده، وأنهم أفضلُ الخلقِ - بعد رسولِ اللّهِ ﷺ - على الإطلاقِ.

فأصحابُ هذا المنهجِ يلتزمون بطاعةِ ولاةِ الأمرِ الاثني عشرَ هؤلاء مطلقاً؛ لأن المفروضَ أنهم معصومون ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ

---

(١) أشهرُ ما وقعَ في هذا الصددِ بيعةُ الغديرِ الثابتُ وقوعُها بين جميعِ المؤرخين والمحدِّثين.
فقد روى النسائيُّ [في السنن الكبرى - باب فضائل علي رضي اللّه عنه، وباب قول النبي ﷺ «من كنت وليه فعلي وليه»] عن طريق زيد بن أرقم، قال: لَما رجع رسولُ اللّهِ ﷺ عن حجةِ الوداعِ ونزل غديرَ خمٍّ أمَر بدوحاتٍ، فقممن، ثم قال «**كأني قد دعيتُ فأجَبتُ. إني قد تركتُ فيكم الثقلينِ، أحدُهُما أكبرُ من الآخَرَ: كتابُ اللّهِ، وعترتي أهلَ بيتي، فانظروا كيف تخلفوني فيهما؟ فإنهما لن يتفرقا حتى يردا عليَّ الحوضَ**».
ثم قال: إن اللّهَ مولاي، وأنا وليُّ كلِّ مؤمنٍ.
ثم أخذ بيدِ عليٍّ فقال: مَن كنتُ وليَّهُ فهذا وليُّهُ، اللهم والِ مَن والاه، وعادِ مَن عاداهُ.
فقلتُ [والقائل هو أبو الطفيل راوي الحديث] لزيدٍ: سمعتَه من رسولِ اللّهِ ﷺ؟!
قال: ما كان في الدوحاتِ رجلٌ إلا رآه بعينِهِ، وسمع بأذنِهِ» انتهى.
وقال الحاكمُ - بعد نقلِهِ هذا الحديثَ في مستدركِهِ على الصحيحين؛ دون سؤالِ أبي الطفيل وجوابِهِ - ما لفظه «هذا حديثٌ صحيحٌ على شرطِ الشيخين، ولم يخرجاه بطوله» [المستدرك على الصحيحين، ج ٣، ص ١١٨، باب ومن مناقب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي اللّه عنه].

(٢) منها: كتاب (عبقات الأنوار في إمامة الأئمة الأطهار) لمؤلفه العلامة السيد حامد حسين، الذي دوَّنه بالفارسية، وعرَّبه عنها العلامةُ السيدُ عليٌّ الحسينيُّ الميلانيُّ، وطُبع في عشرين مجلداً.
ومنها: كتاب (الغدير)؛ الذي ألفه العلامة الشيخ عبد الحسين الأميني، وطبع مرات عدة في أحد عشر مجلداً، وفي اثني عشر مجلداً في طبعته الأخيرة المحققة.
ومنها: كتاب (المراجعات) الذي هو حصيلة مراسلات بين الإمام السيد عبد الحسين شرف الدين الموسوي والشيخ سليم البشري شيخ الأزهر في الثلث الأول من القرن الهجري الماضي.

تَطْهِـيرًا ...﴾[١]. ولهم على هذه النتيجةِ - أعني العصمةَ - بالخصوصِ أدلةٌ وشواهدُ من العقلِ والنقلِ، فلتُراجَع في المطولاتِ[٢].

ويجب التنويهُ - هنا - إلى أن الفقيهَ العادلَ؛ الواجبَ طاعتُهُ بعد الرسولِ ﷺ والأئمةِ ﷺ، باعتبارِهِ وليّاً للأمرِ بالنيابةِ عن المعصومِ، إنما هو مجتهِدٌ في الوصولِ إلى الحكمِ الشرعيِّ؛ قد يصيبُه وقد يخطئُهُ؛ فهو ليس معصوماً.

ومن ثَم، فإنه يُطاع ما لم يُعلَم بخطئِهِ وفسقِهِ، فإذا اختلَّ شرطُ الفقاهةِ المعتبَرةِ فيه - بأن عُلم خطأُ اجتهادِهِ -، أو اختلت عدالتُهُ؛ بأن ارتكبَ ما يضادُّها، فلا طاعةَ له.

أما المنهجُ الثاني: فوافق سابقَه في القولِ بلزومِ طاعةِ أولي الأمرِ، وافترق عنه بعدمِ تخصيصِ أحدٍ بعينِهِ. فكلُّ مَن تبوأ مقامَ وليِّ الأمرِ وجب طاعتُهُ. نعم، يقيِّد هذا المنهجُ - نظريّاً - لزومَ طاعتِهِم بما تناغمَ وأحكامَ الشريعة؛ فلا طاعةَ لمخلوقٍ في معصيةِ الخالقِ[٣].

ثم تتباين الرؤى بين مَن يلتزمُ هذا المنهجَ - الثانيَ - في كيفيةِ التعاملِ مع وليِّ الأمرِ إذا صدر منه ظلمٌ صغيرٌ أو كبيرٌ؛ من حيث وجوبِ عزلِهِ وعدمِهِ، وأسلوبِ عزلِهِ إن قيل بجوازِهِ، وغيرِ ذلك من رؤى اجتهاديةٍ.

وقد ذهب أصحابُ هذا المنهجِ إلى نتيجةٍ تلتقي في أساسِها مع ما ذهب إليه

---

(١) سورة الأحزاب، الآية ٣٣.

(٢) بهذه المناسبةِ نقول: إن من دواعي حاجتِنا الضروريةِ إلى العدلِ؛ العلميِّ والعمليِّ معاً، شيوعَ مقولاتٍ ظالمةٍ، أخذَت حيزاً واسعاً من عقولِ البعضِ؛ حتى ليكاد المخلِصُ أن يصيبَهُ الإحباطُ بالإصلاحِ، والتبرُّمُ من عمقِ المأساةِ.
ومن تلك المقولاتِ أن الشيعةَ إن «طُولبوا بالدليلِ على العصمةِ لم يأتُوا بشيءٍ، غيرَ أن لهم مذهباً يُخفونَهُ، ولا يُظهرونَهُ إلا لخواصِّهم، لأنه كفرٌ محضٌ، ودعوى بغيرِ برهانٍ» [الاعتصام للشاطبي، ج ١، ص ٢٥٩].
فهذا القائلُ إن أراد بكلامِهِ هذا الشيعةَ الإماميةَ خاصةً، فإن كتبَهم؛ في كلياتِ مسائلِ التوحيدِ والنبوةِ والإمامةِ والمعادِ وجزئياتِها، وفي الفقهِ وغيرِهِ من العلومِ، بلغت من الكثرةِ والانتشارِ بين الناسِ، والوضوحِ في التعبيرِ بما لا يُزاحمهم في الاستدلالِ غيرُهم، بل إن فيهَا من القوةِ ما دفع بكثيرٍ من خصومِهم الضعفاءِ إلى التحذيرِ من مجردِ قراءتِها؛ خشيةَ أن يتأثر بها قراؤها.
وإن أراد غيرَ الإماميةِ، فإن العدلَ يقضي بلزومِ التنويهِ بمَن يقصدهم بحديثِهِ؛ لأن المقامَ لا يَحتمل الإجمالَ والإبهامَ.

(٣) جاء في الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ٦، ص ١٩٠، مادة (أولو الأمر) «دلَّت النصوصُ من القرآنِ والسنةِ على وجوبِ طاعةِ أولي الأمرِ، وأن معصيتَهم حرامٌ، ولكن الطاعةَ الواجبَ على الأمةِ التقيدُ بها ليست طاعةً مطلقةً. وإنما هي طاعةٌ في حدودِ الشرعِ».

أصحابُ المنهج الأول؛ حيث قالوا «اتفقت الأمةُ جمعاءَ على وجوبِ طاعةِ الإمامِ العادلِ، وحرمةِ الخروجِ عليه»[١]، وهذا موردُ اتفاقٍ بين المسلمين.

غيرَ أن هذا المنهجَ اختار متبنُّوه، أو غالبيتُهم، حرمةَ الخروجِ عليه حتى لو اختلَّت الشروطُ، بل ترقَّى بعضُهم إلى عدم الضرورةِ واللزومِ في الشروطِ.

فقد روي عن ابنِ حنبلٍ - وهو من أبرزِ دعاةِ هذا المنهجِ - «ألفاظٌ تقتضي إسقاطَ اعتبارِ العدالةِ والعلمِ والفضلِ»، بل إن سيرتَه العمليةَ كانت على ذلكَ[٢].

ولقد بالغ بعضُهم فجعلها أمراً اعتقاديّاً، فقال - شارحاً عقيدتَهُ وعقيدةَ عمومِ أهلِ السنةِ والجماعةِ - «ولا نرى الخروجَ على أئمتِنا وولاةِ أمورِنا، وإن جارُوا، ولا ندعوا عليهم، ولا ننزعُ يداً من طاعتِهِم، ونرى طاعتَهُم من طاعةِ اللّهِ عزَّ وجلَّ فريضةً، ما لم يأمروا بمعصيةٍ، وندعو لهم بالصلاحِ والمعافاةِ»[٣].

ولَما كان هذا الرأيُ؛ الذي جُعِل ضمنَ المعتقداتِ، غريباً؛ لمنافاتِه الواضحةِ للمبادئِ الإسلاميةِ الصريحةِ برفضِ الظلمِ، والعملِ على رفعِهِ، فقد قيل في شرحِ هذه العبارةِ وتبريرِها «وأما لزومُ طاعتِهِم وإن جاروا، فلأنه يترتب على الخروجِ من طاعتِهِم من المفاسدِ أضعافُ ما يحصل من جورِهم»[٤].

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٢٦، فقرة - طاعة الإمام.

(٢) الفراء، أبو يعلى (ت ٤٥٨هـ)، الأحكام السلطانية، ص ٢٠.

ومن تلك الكلمات - على ما رواه أبو يعلى في الصفحةِ نفسِها -:

أ - قولُه «ومَن غلبهم بالسيفِ حتى صار خليفةً، وسُمِّي أمير المؤمنين، لا يَحل لأحدٍ يؤمنُ باللّهِ واليومِ الآخرِ أن يَبيت ولا يراه إماماً عليه، برّاً كان أو فاجراً، فهو أميرُ المؤمنين».

ب - قولُه الآخرُ « فإن كان أميراً يُعرف بشرب المسكرِ والغلولِ يغزو معه، إنما ذاك له في نفسِه».

وأما سيرته العملية فقد:

أ - «كان يدعو المعتصمَ بأمير المؤمنين في غيرِ موضعٍ. وقد دعاه إلى القولِ بخلقِ القرآنِ، وضربَه عليه».

ب - كان يدعو المتوكلَ بأمير المؤمنين، ولم يكن من أهلِ العلمِ، ولا كان أفضلَ وقتِهِ وزمانِهِ».

(٣) الطحاوي، أبو جعفر (ت ٣٢١هـ)، شرح الطحاوية، ص ٣٧١.

(٤) المصدر السابق، ص ٣٧٣، وصاحب العبارة هو ابن أبي العز الحنفي؛ شارح الطحاوية.

قلت: وقد أصَّل هذا النهجُ لنظريتِه بنسبةِ أحاديثَ بذلك المضمونِ إلى الرسولِ ﷺ.

ففي صحيح البخاري عن نافع، قال «لَما خلع أهلُ المدينة يزيدَ بنَ معاوية، جمع ابنُ عمر، حشمَه وولدَه، فقال: إني سمعتُ النبيَّ ﷺ يقول: **يُنصَب لكلِّ غادرٍ لواءٌ يومَ القيامة**». وإنا قد بايعنا هذا الرجلَ على بيعِ اللّهِ ورسولِه، وإني لا أعلم غدراً أعظمَ من أن يُبايعَ رجلٌ على بيعِ الله ورسوله ثم يُنصب له القتالُ، وإني لا أعلم أحداً منكم خلعه، ولا بايع في هذا الأمرِ، إلا كانت الفيصلَ بيني وبينه».

وجاء في تعليقِ ابن حجر على الحديث قوله «... وفي هذا الحديثِ وجوبُ طاعةِ الإمامِ الذي انعقدت له البيعةُ،

فالحكمُ بلزومِ الطاعةِ مطلقاً؛ على أساسِ استلزامِ الخروجِ المفاسدَ دون تفصيلٍ بين حالٍ وحالٍ، فيه ما فيه مما لا يخفى على الحصيفِ.

وعلى أيِّ حالٍ، فإن مسألةَ التسليمِ التامِّ لوليِّ الأمرِ هذه إنما تكون مفهومةً ومبرَّرةً على ضوءِ المنهجِ الأولِ؛ القائلِ بعصمةِ أولي الأمرِ الاثني عشرَ؛ إذ لا موجبَ للخروجِ لسلامةِ المسيرةِ حكماً؛ فوليُّ الأمرِ معصومٌ.

أما على ضوءِ المنهجِ الثاني فهي نتيجةٌ غيرُ مبرَّرةٍ؛ لوجوبِ الأمرِ بالمعروفِ والنهيِ عنِ المنكرِ وغيرِ ذلك؛ مما يَفرض الخروجَ أحياناً؛ سواء كان سلمياً أو غيرَ سلميٍّ إذا توفَّرت أسبابُهُ، ولم يترتَّب عليه ما هو أشدُّ ضرراً منه.

إن قلتَ: سبق أن ذكرتُم - قبل أسطرٍ - المبررَ لعدمِ الخروجِ؛ وهو الخوفُ من الفتنةِ والمفاسدِ، فلماذا لا يكون تحريمُ الخروجِ مبرَّراً ؟!

قلتُ: لو أن أصحابَ هذا الرأيِ جعلوا حرمةَ الخروجِ استثناءً لأمكن هضمُهُ واستساغتُهُ؛ فإن فقهاءَ الأمةِ وعقلاءَ البشرِ يحرصون دائماً على الموازنةِ بين الأمورِ؛ فيقدِّمون الأهمَّ على المهمِّ(١)، لكنهم جعلوه القاعدةَ التي لا يُحاد عنها، حتى صارت معتقَداً وليست مجردَ حكمٍ فقهيٍّ، والبونُ شاسعٌ في اللزومِ بين الأمرَين؛ «فالإيمانُ بالغيبِ لازمٌ للمكلَّفِ دائماً، والصلاةُ لازمةٌ في أكثرِ الأوقاتِ، والنفقةُ لازمةٌ في بعضِ الأوقاتِ، وهذا من بابِ تقديمِ الأهمِّ فالأهمِّ»(٢).

ولا غرابةَ في أن يكونَ تنظيرُ أصحابِ هذا المنهجِ مضطِرباً؛ إذ يحكم هذا المنهجَ

والمنعُ من الخروجِ عليه ولو جار في حكمِه، وأنه لا ينخلع بالفسقِ» [فتح الباري لابن حجر، ج ١٣، ص ٧١ - ٧٢].

(١) ذكر المحققُ الخوئيُّ (رحمه الله) أن من المرجحاتِ عند التزاحمِ «كون أحدِ المتزاحِمين أهمَّ من الآخَر، فيجب تقديمُ الأهمِّ على المهمِّ بحكمِ العقلِ. وهذا المرجحُ من القضايا التي قياساتُها معها؛ فإن تقديمَ المهم يوجب تفويتَ المقدارِ الزائدِ من المصلحةِ، بخلافِ تقديمِ الأهمِّ.
ومن الأمثلةِ الواضحةِ دورانُ الأمرِ بين إنقاذِ ابنِ المَولى ومالِهِ؛ فإن العقلَ مستقلٌّ بتقديمِ الأولِ.
وأوضحُ منه دورانُ الأمرِ بين إنقاذِ نفسِ المولى ومالِه.
وبالجملة: لا يحتاج الترجيحُ بهذا المرجِّحِ إلى مؤونةِ الاستدلالِ والبيانِ» [مصباح الأصول - من موسوعة الإمام الخوئي، ج ٤٥، ص ٤٣٥].

(٢) الأندلسي، ابن عطية (ت ٧٤٥هـ)، البحر المحيط في التفسير، ج ١، ص ٦٩.
قلتُ: في بعضِ الأمثلةِ نظرٌ، فالصلاةُ لا تسقط بحالٍ، وإن كانت طريقةُ أدائِها تختلف بين حالٍ وآخرَ. ولو أبدلها بالصومِ لكان أفضلَ؛ فإنه يسقط عن العاجزِ ويُستبدل بالكفارةِ.

وأهلَهُ التبريرُ للواقعِ غالباً؛ فإنهم قالوا «يُشترطُ عند جمهورِ الفقهاءِ أن يكونَ الإمامُ قرشيّاً؛ لحديثِ: **الأئمةُ من قريشٍ**»[١]. وهذا يعني أن الخلافةَ - أي ولايةَ الأمرِ - مشروطةٌ بأن يكونَ المتصدِّي لها من قريشٍ، لكنهم لم يلتزموا به عمليّاً، فقد قالوا بشرعيةِ الخلافةِ في آلِ عثمانَ الأتراكِ، وهم ليسوا من قريشٍ !

وقد تقول: إن شرطَ (القرشية) في وليِّ الأمرِ إنما هو عند الجمهورِ، وليس هو عند الجميعِ. فلا يصح أن يُنسب إلى عمومِ أصحابِ هذا المنهجِ، أو جمهورِهم؟!

قلتُ: هذا التعبيرُ يساوي - في مقامِ الاستعمالِ - الإجماعَ؛ فإن الشاذَّ لا عبرةَ به. ولهذا، نجد العلماءَ والمصنِّفين يرسلون هذا الشرطَ إرسالَ المسلَّماتِ عن أصحابِ هذا المنهجِ.

ومثالاً على ذلكَ نقرأ عبارةً للزحيلي يحكي فيها مذهبَ أهلِ السنةِ، ويقول - في سياقِ الحديثِ عن مذاهبِ الفقهاءِ المسلمين لشرطِ النسبِ - «فقال أهلُ السنةِ: يجب كونُه من قريشٍ؛ لقولِ النبيِّ ﷺ **«الأئمةُ من قريشٍ»، «قدموا قريشاً، ولا تَقدَّموها»**»[٢].

وقد حُكي أن شرطَ القرشيةِ؛ وفقاً لهذا الحديثِ، هو مما أجمَعَ الصحابةُ «على العملِ بمقتضاهُ»[٣].

ويَشهد لصوابِ هذا النقلِ - عند أصحابِ هذا المنهجِ - ما قاله عياضٌ؛ من أن اشتراطَ كونِ الإمامِ قرشيّاً هو «مذهبُ العلماءِ كافةً»، وأنهم «عدُّوها في مسائلِ الإجماعِ»، وأنه «لم يُنقَل عن أحدٍ من السلفِ فيها خلافٌ، وكذلك مَن بعدَهم في جميعِ الأمصارِ»[٤].

---

(١) الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ٦، ص ٢١٩، فقرة - دوام الإمامة.
قال ابنُ حجرٍ العسقلانيُّ - في تقييمِ هذا الحديثِ وصحةِ سندِهِ - «وقد جمعتُ طرقَه عن نحوِ أربعين صحابيّاً؛ لَما بلغني أن بعضَ فضلاءِ العصرِ ذكرَ أنه لم يُرو إلا عن أبي بكرٍ الصديق» [فتح الباري لابن حجر، ج٧، ص ٣٢].

(٢) الزحيلي، د وهبة (ت ١٤٣٦هـ)، الفقه الإسلامي وأدلته، ج ٨، ص ٦١٨٣.
ثم بيَّن اختيارَه خلافَ ذلك؛ فقال «... وبما أن قريشاً كانت لها الصدارةُ بين العربِ، وتألَفُ شؤونَ المدنيةِ والاجتماعِ، ويتبعها أكثرُ الناسِ، وكلمتُها نافذةٌ بين القبائلِ منذ الجاهليةِ، فمن المصلحةِ إناطةُ الأمرِ العامِّ والسياسةِ بها.
فإذا تغيَّر الأمرُ، وأصبحت الغلبةُ لمن ترضى عنه أكثريةُ الناسِ؛ بالانتخابِ ونحوه، فلا مانعَ في تقديري من عقدَ الإمامةِ له؛ كالخلافةِ العثمانيةِ ونحوها ... » [الفقه الإسلامي وأدلته، ج ٨، ص ٦١٨٤].

(٣) الحضرمي، الشافعي، محمد بن عمر (ت ٩٣٠ هـ)، الحسام المسلول على منتقصي أصحاب الرسول، ص ٥٤.

(٤) العسقلاني، ابن حجر (ت ٨٥٢ هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج ١٣، ص ١١٩.

ويشهدُ لذلكَ - أيضاً - ما ذكره البغداديُّ من اشتراطِ النسبِ القرشيِّ ضمنَ ما اتفق عليه أهلُ السنةِ من الاعتقاداتِ، فقال «وقالوا من شرطِ الإمامةِ النسبُ من قريشٍ»(١).

لكننا نجد أنهم - في مقامِ تعدادِ المتفَقِ عليه من شروطِ الخليفةِ؛ وهو وليُّ الأمرِ - ذكروا خمسةَ شروطٍ فقط؛ هي: الإسلامُ، والتكليفُ، والذكورةُ، والكفايةُ، والحريةُ، ولم يذكروا شرطَ (القرشية)، ولعلهم لذلكَ صحَّحوا خلافةَ آلِ عثمانَ الأتراكِ الذين لا صلةَ لهم - نسبيّاً - بقريشٍ!

والصوابُ أن يُقال:

إن المنهجَ العلميَّ، والميزانَ المنطقيَّ، يفرضُ المصيرَ إلى أنه إن كان للّهِ تعالى حكمٌ في الباب - كما هو حالُ أيِّ حكمٍ في أيِّ شأنٍ من الشؤون، سواءٌ جاء ذكرُهُ في القرآنِ أو السنةِ المطهرةِ - فقد صار حقّاً للّهِ تعالى، لا يجوزُ التعدِّي عليه.

ولا فرقَ حينئذٍ في وجوبِ مراعاةِ الحكمِ، وحرمةِ مخالفتِهِ، بين سابقٍ ولاحقٍ، ولا بين كبيرٍ وصغيرٍ، ولا بين صحابيٍّ وغيرِهِ.

فالواجبُ - قبل أيِّ شيءٍ - هو البحثُ عن الدليلِ الشرعيِّ.

وقد تقرَّر بين العلماءِ الأعلامِ والفقهاءِ بشريعةِ الإسلامِ أن شيئاً مما يحتاجه الناسُ لم يُهمَل في هذه الشريعةِ الكاملةِ «فلم يبقَ للدينِ قاعدةٌ يُحتاج إليها؛ في الضرورياتِ، والحاجيَّاتِ، أو التكميلياتِ، إلا وقد بُيِّنت غايةَ البيانِ»(٢).

وقد تسالم علماءُ الأمةِ - على اختلافِ مذاهبِهم وتوجهاتِهم - على هذا المبدأِ من آياتٍ كثيرةٍ، منها قوله تعالى ﴿...ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ...﴾(٣).

والمفروضُ - بإقرارِ أصحابِ هذا المنهجِ - أن الدليلَ الشرعيَّ الصريحَ على ولايةِ

---

(١) البغدادي، عبد القاهر (ت ٤٢٩هـ)، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، ص ٣٤٠، الباب الخامس، الفصل الثالث.

(٢) الشاطبي، إبراهيم بن موسى (ت ٧٩٠هـ)، الاعتصام، ج ٢، ص ٨١٦.

(٣) سورة المائدة، الآية ٣.

الأمرِ، وأنها في قريشٍ، موجودٌ[١]؛ فلا معنى لمخالفتِهم وغيرِهم إياه؛ لأنه اجتهادٌ في مقابلِ النصِّ، وهو ضربٌ من ضروبِ العدوانِ على الساحةِ الحقوقيةِ للّهِ تعالى.

النموذجُ الثاني: قولُ اللّهِ تعالى ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ ۚ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ يُدْخِلْهُ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۚ وَذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿١٣﴾ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا وَلَهُۥ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾[٢].

وهاتان الآيتان سِيقتا بعد مجموعةِ آياتٍ بيَّنت أحكاماً ترتبطُ بالإرثِ والوصيةِ. ولا يخفى على العارفِ بتاريخِ العربِ قبلَ الإسلامِ أنه كان لهم عاداتُهم وتقاليدُهم وثقافتُهم التي لا تقومُ على أساسِ الحقوقِ العادلةِ! بل لقد كان الظلمُ هو القاعدةَ التي تقوم عليها كثيرٌ من تشريعاتِهم.

فقد «صيَّرت المعيشةُ القبَليةُ التي عاش فيها أكثرُ العربِ في الجاهليةِ مفهومَ «العدل» أو «الحق» عندهم بصورةٍ تختلف عن مفهومِنا نحن للحقِّ والعدلِ، فالعدالةُ عندهم لم تكن تتحققُ وتؤخَذ إلا بالقوةِ»[٣].

ونعلم جميعاً أن الدياناتِ السماويةَ إنما جاءت ليقومَ الناسُ بالقسطِ، بل إنه أمرَهم بأن يكونَوا ﴿...قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ ...﴾[٤].

ونعلم ـ أيضاً ـ أن النبواتِ «منذ أقدمِ عهودِ ظهورِها تدعو الناسَ إلى العدلِ وتمنعُهم

---

(١) عقد البخاريُّ؛ في كتابِ الأحكام من صحيحِهِ، باباً جعل عنوانَهُ (الأمراء من قريش)، وضمَّنه حديثَين، أحدُهما عن طريقِ معاويةَ، وأنه سمع رسولَ اللّهِ ﷺ يقول ـ في حديثٍ ـ «إن هذا الأمرَ في قريشٍ»، وثانيهما عن طريقِ ابنِ عمرَ، وأنه سمع رسولَ اللّهِ ﷺ يقول «لا يزال هذا الأمرُ في قريشٍ ما بقي منهم اثنان».
وسواء كان النبيُّ ﷺ ـ في هذين الحديثين ـ مخبراً، أو مشرِّعاً، فإن هذا لا يغيِّر مما ذكرناه في المتنِ شيئاً، فهو باعتبارِهِ مخبراً صادقٌ، وباعتباره مشرِّعاً واجبُ الطاعةِ.
وواقعُ الحالِ يؤكد ما عليه الإماميةُ من تحديدِ أشخاصِ الأئمةِ في عليٍّ ﷺ وذريتِهِ الأحدَ عشرَ ﷺ، وهم من بني هاشم سنام قريشٍ وفخرِها.
وأما ما قالهَ غيرُهم فلا يتوافق مع هذه النصوصِ النبويةِ، وقبل ذلك مع الآياتِ القرآنيةِ.
(٢) سورة النساء، الآيتان ١٣، ١٤.
(٣) علي، د جواد (ت ١٤٠٨هـ)، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج ١٠، ص ١٥٦، الفصل ٥٦ ـ الفقه الجاهلي.
(٤) سورة النساء، الآية ١٣٥.

عن الظلمِ»[١]. فهذا نبيُّ اللّهِ إدريسَ عليه السلام - في ما قدَّمنا - وهو السابقُ لنبيِّ اللّهِ نوحٍ عليه السلام، كان في ما سنَّه لقومِهِ المطِيعين له أنه دعاهم «إلى دينِ اللّهِ ... والعملِ بالعدلِ»[٢].

أما العربُ في الجاهليةِ فقد كانوا لا يورِّثون سوى المقاتِلةِ من الرجالِ، والذين يُحرِزون الغنائمَ، «فلمَّا بيَّن اللّهُ عزَّ وجلَّ للنساءِ وللصغارِ نصيباً في الأموالِ، وفرض لهم حقّاً، سألوا عند ذلك رسولَ اللّهِ صلى الله عليه وآله عن ذلك؛ فأنزل اللّهُ تعالى ﴿ وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ ... ﴾»[٣].

وأخرج ابنُ جرير، وابنُ المنذر، والحاكمُ وصححه، عن ابنِ عباسٍ، في هذه الآيةِ، أنه قال «كان أهلُ الجاهليةِ لا يورِّثون المولودَ حتى يكبرَ، ولا يورِّثون المرأةَ»[٤].

وعن سعيدِ بنِ جبيرٍ، أنه وصف حالَ التوارثِ عند العربِ، واستغرابَهم من نظامِ الإرثِ الإسلاميِّ، وقال «كان لا يرثُ إلا الرجلُ الذي قد بلغ أن يقومَ في المالِ، ويعملُ فيه، ولا يرثُ الصغيرُ ولا المرأةُ شيئاً. فلما نزلت المواريثُ في سورةِ النساءِ شقَّ ذلك على الناسِ، وقالوا: أيرثُ الصغيرُ الذي لا يقوم في المالِ، والمرأةُ التي هي كذلك، فيرثان كما يرثُ؟!»[٥].

وفي الخبرِ عن أبي عبدِ اللّهِ الصادقِ عليه السلام، قال:

«جاء رجلٌ إلى النبيِّ صلى الله عليه وآله فقال: إني قد ولدتُ بنتاً، وربيتُها، حتى إذا بلغتْ فألبستُها، وحلَّيتُها، ثم جئت بها إلى قليبٍ فدفعتُها في جوفه، وكان[٦] آخرُ ما سمعت منها وهي تقول يا أبتاه! فما كفارةُ ذلك؟!

قال: ألك أمٌّ حيةٌ ؟

قال: لا !

(١) الطباطبائي، السيد محمد حسين (ت ١٤٠٢هـ)، الميزان في تفسير القرآن، ج ٣، ص ١٤٧.
(٢) القفطي، جمال الدين أبو الحسن (ت ٦٤٦هـ)، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص ٩، ترجمة النبي إدريس.
(٣) الماتريدي، أبو منصور (ت ٣٣٣هـ)، تأويلات أهل السنة، ج ٣، ص ٣٧٥. والآية هي ١٢٧ من سورة النساء.
(٤) السيوطي، جلال الدين (ت ٩١١هـ)، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، ج ٢، ص ٧٠٧.
(٥) المصدر السابق.
(٦) في الوسائل «فكان».

قال: فلك خالةٌ حيةٌ ؟

قال: نعم !

قال: فابرُرها؛ فإنها بمنزلةِ الأمِّ، يكفَّرْ عنك ما صنعتَ.

قال أبو خديجة [راوي الحديث]:

فقلتُ لأبي عبدِ اللّهِ ﷺ: متى كان هذا ؟

فقال: كان في الجاهليةِ، وكانوا يقتُلون البناتِ؛ مخافةَ أن يُسبَين؛ فيلدنَ في قومٍ آخَرين»[١].

وقد كان من المهمِّ جدّاً أن يخرج الناسُ عموماً ـ والعربُ خصوصاً ـ عن الفوضى الفكريةِ، والتي كان من آثارِها إيكالُ أمرِ التشريعِ إلى مَن ليس أهلاً له، وتعريفُهم أن التشريعَ هو حقٌّ حصريٌّ للّهِ تعالى، وأن ما صدرَ عنه من تشريعاتٍ في القرآنِ وعلى لسانِ النبيِّ ﷺ هي حدودُ اللّهِ تعالى التي لا يجوزُ التعدِّي عليها.

ولعلَّ خروجَ الغالبيةِ العظمى من الناسِ ـ في الجاهليةِ ـ عن دائرةِ الحقوقِ المستحَقةِ، وعن دائرةِ العدلِ والإنصافِ؛ حتى وصفَهم الإمامُ عليٌّ ﷺ ـ في خطبةٍ له ـ بأنهم «**على شرِّ دينٍ**»[٢]، لعلَّ ذلك هو ما دعا النبيَّ ﷺ إلى إصدارِ قرارٍ عامٍّ بإسقاطِ ما كانوا يزعُمون أنها حقوقٌ؛ تستدعي القصاصَ ونحوَه في أعناقِ بعضِهم بعضاً، ليعلن في خطبةٍ شهيرةٍ له؛ ألقاها على مسامعِ الحجاجِ قبلَ رحيلِهِ بأقلَّ من ثلاثةِ أشهرٍ، «**ألا إن كلَّ دمٍ كان في الجاهليةِ، أو إحنةٍ، فهو تحت**

---

(١) أصول الكافي، ج ٢، ص١٦٢ ـ ١٦٣، كتاب الإيمان والكفر، باب البر بالوالدين، الحديث ١٨. وعنه: وسائل الشيعة، ج ٢١، ص ٤٩٩ ـ ٥٠٠، الحديث (٢٧٦٩١).

(٢) نهج البلاغة، ج ١، ص ٦٦، الخطبة ٢٦؛ كتاب الغارات للثقفي، ج ١، ص ٣٠٣.
ولأخيه الشهيدِ جعفرِ الطيارِ ﷺ كلامٌ مثلُه، قاله جواباً للنجاشي لما بعثت قريشٌ عمراً ابن العاص وعمارةَ بن الوليد من أجل استعادةِ مهاجري الحبشة، جاء فيه أنه قال «إن هؤلاء [مشركي العرب] على شرِّ دينٍ، يعبدون الحجارةَ، ويصلون للأصنامِ، ويقطعون الأرحامَ، ويستعملون الظلمَ، ويستحلون المحارمَ...» [تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٢٩].

قدمَيَّ هاتين إلى يومِ القيامةِ»[١]، أو «**كلُّ دمٍ كان في الجاهليةِ فهو هدرٌ**»[٢].

ولقد بيَّن الحقُّ سبحانَهُ أن دائرةَ التشريعِ هذه تشملُ جميعَ جوانبِ الحياةِ، بما فيها التوريثُ. فقال عزَّ مِن قائلٍ ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾[٣].

وبعد أن فصَّل فيها بعضَ التفصيلِ، وحذَّر من مخالفتِها، وبيَّن ما وراءَ التزامِها من منافعَ وفوائدَ، قال ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ ...﴾[٤].

النموذجُ الثالثُ: قولُ اللّهِ تعالى ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَيَشْتَرُونَ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۙ أُولَٰٓئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ إِلَّا ٱلنَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[٥].

إن من المسلَّماتِ الفطريةِ؛ التي يدركها كلُّ عاقلٍ، هو أن من الظلمِ أن يُعاقَب مَن لم يظلِم. والعذابُ ـ على اختلافِ مراتبِهِ شدةً وضعفاً ـ هو نوعٌ من العقوبةِ، ومن ثَم فإن مستحِقَّه ظالمٌ لا محالةَ.

والآيةُ في هذا النموذجِ تتوعَّد الذين يكتمون ما أنزل اللّهُ تعالى من الكتابِ، ويشترون به ثمناً قليلاً، بالعذابِ.

فأين هو الظلمُ الذي ارتكبوه؟

الجوابُ: إن الظلمَ ـ كما مرَّ بنا سابقاً ـ يمكن أن يقعَ على النفسِ، وعلى الخلقِ، وعلى الخالقِ. ويتحقق ذلك بالعدوانِ على حقوقِ واحدٍ من هذه الأطرافِ الثلاثةِ.

---

(١) الصدوق، محمد بن علي (ت ٣٨١هـ)، معاني الأخبار، ص ٢٠٧، باب معنى العربية. وعنه: بحار الأنوار، ج ٢١، ص ١٣٧. ورواه الكليني في الكافي، ج ٨، ص ٢٤٦.

(٢) الصدوق،، محمد بن علي، الخصال، باب (الشهور اثنا عشر شهراً)، ص ٤٨٦. وعنه: بحار الأنوار، ج ٢١، ص ٣٨٠، ج ٧٤، ص ١١٨. وتجده أيضاً، أو نحوه، في: مصنف ابن أبي شيبة، ج ٧، ص ٢٦٧، كتاب الأوائل، باب أول ما فعل وأول من فعله؛ مسند البزار، ١٢، ص ٢٩٨؛ سنن الترمذي، ج ٥، ص ١٢٤، باب ومن سورة التوبة؛ الدر المنثور، ج ٤، ص ٤٠٦؛ صحيح الجامع الصغير وزيادته، ج ٢، ص ١٣٠٤؛ الطبقات الكبرى، ج ٤، ص ٤٧.

(٣) سورة النساء، الآية ٧.

(٤) سورة النساء، الآية ١٣.

(٥) سورة البقرة، الآية ١٧٤.

ولا ريبَ في أن كتمانَ ما نزل من الوحيِ الربانيِّ هو ضربٌ من ضروبِ الظلمِ، لوجوهٍ عدةٍ، منها:

١ - أن فيه خيانةً للأمانةِ وهي الوحيُ.

٢ - أن فيه خيانةً للمستأمِنِ وهو اللّهُ تعالى؛ الذي إنما أنزل الوحيَ لطفاً بالناسِ، وتفضُّلاً عليهم، وتأميناً لحاجتِهم العلميةِ والروحيةِ.

٣ - أن فيه خيانةً لمن أراد اللّهُ تعالى إيصالَ الأمانةِ إليه وهم الناسُ.

فالكتمانُ - هنا - هو ظلمٌ مضاعفٌ. وعليه؛ فإن فاعلَه مستحِقٌّ للعذابِ الأليمِ بلا ريبٍ.

ويزداد الأمرُ وضوحاً إذا قرأنا ما بعد ذلك؛ حيث يقول اللّهُ تعالى - عن طبيعةِ الجريمةِ المرتكَبةِ - ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشۡتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلۡهُدَىٰ وَٱلۡعَذَابَ بِٱلۡمَغۡفِرَةِۚ فَمَآ أَصۡبَرَهُمۡ عَلَى ٱلنَّارِ ﴿١٧٥﴾ ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ نَزَّلَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ ... ﴾[1].

فمَن كتم وحيَ اللّه عزَّ وجلَّ - بأي طريقةٍ، ودون مبرِّرٍ مشروعٍ - هو يستعيضُ بجهلِهِ الضلالةَ بدلَ الهدى! والعذابَ عوضاً عن المغفرةِ! وهذا جهلٌ بالغٌ.

كما أن هؤلاء الأشقياءَ سيلاقُون مصيراً سيئاً لا قِبَل لهم به؛ وهو النارُ التي لا يستطيعون الصبرَ عليها.

والسببُ في استحقاقِهم هذه العقوبةَ القاسيةَ، والعادلةَ، هو أنهم حالُوا بين الحقِّ وبين أن يتبوأ مكانَه ومكانتَه بين الناسِ، ليسيروا نحوَ الهدى والخيرِ في الدنيا والآخرةِ. فأصبح هؤلاء الكاتمون؛ من حيث شقِيت نفوسُهم، وساءت اختياراتُهم، ومن حيث يعلمون أو لا يعلمون، سبباً في ضلالِ الضالِّين وانحرافِ المنحرِفين.

قال تعالى ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَعَنَ ٱلۡكَٰفِرِينَ وَأَعَدَّ لَهُمۡ سَعِيرًا ﴿٦٤﴾ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًاۖ لَّا يَجِدُونَ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا ﴿٦٥﴾ يَوۡمَ تُقَلَّبُ وُجُوهُهُمۡ فِي ٱلنَّارِ يَقُولُونَ يَٰلَيۡتَنَآ أَطَعۡنَا ٱللَّهَ وَأَطَعۡنَا ٱلرَّسُولَا۠ ﴿٦٦﴾ وَقَالُواْ رَبَّنَآ إِنَّآ أَطَعۡنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَآءَنَا فَأَضَلُّونَا ٱلسَّبِيلَا۠ ﴿٦٧﴾ رَبَّنَآ ءَاتِهِمۡ ضِعۡفَيۡنِ مِنَ ٱلۡعَذَابِ وَٱلۡعَنۡهُمۡ لَعۡنًا كَبِيرًا ﴾[2].

---

(١) سورة البقرة، الآيتان ١٧٥، ١٧٦.

(٢) سورة الأحزاب، الآيات ٦٤ - ٦٨.

النموذجُ الرابعُ: قولُ اللّهِ تعالى ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُ ۝٢ نَزَّلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ مُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ وَأَنزَلَ ٱلتَّوۡرَىٰةَ وَٱلۡإِنجِيلَ ۝٣ مِن قَبۡلُ هُدٗى لِّلنَّاسِ وَأَنزَلَ ٱلۡفُرۡقَانَۗ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ لَهُمۡ عَذَابٞ شَدِيدٞۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٞ ذُو ٱنتِقَامٍ﴾[1].

هذه الآياتُ الكريمةُ تتوعد - في آخرِها - الذين كفروا بـ(عذاب شديد).

ولعلك تسأل، وتقول:

١ - هل إن مجردَ الكفرِ - وهو هنا عدمُ التصديقِ بالوحيِ النازلِ من عندِ اللّهِ تعالى - جريمةٌ يستحِق فاعلُها العذابَ أصلاً، فضلاً عن كونِه شديداً ؟!

٢ - أليس هذا يعني أن على الناسِ - أفراداً وجماعاتٍ - أن يُذعنوا للّهِ تعالى، ويؤمنوا به، وأنه ليس لهم خيارٌ آخرُ ؟

٣ - ألا يُعدُّ مثلُ هذا إكراهاً على الدينِ، وقد نفاه اللّهُ تعالى بقولِهِ ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ...﴾[2]؟!

الجواب: كلا، ليس الأمرُ كما جاء في أيٍّ من هذه الأسئلةِ.

وذلك، أن علينا استحضارَ ما قدَّمناه؛ من تحديدِ الحقِّ أولاً، إذا أردنا أن نعرف تحققَ الظلمِ من عدمِهِ.

فإننا إذا استذكرنا تعريفَ الظلمِ؛ الذي أوردناه في أوائلِ هذه الدراسةِ؛ وأنه «وضع الشيء في غير موضعه المختصّ به، إمّا بنقصان أو بزيادة، وإمّا بعدول عن وقته أو مكانه»[3]. أو أنه «الانحرافُ عن صراطِ العدلِ، والعدولُ عما ينبغي من العملِ إلى غيرِ ما ينبغي»[4]، إذا استذكرناه لعرفنا أن للّهِ تعالى حقوقاً كما أن للإنسانِ حقوقاً، وأن من العدلِ أن يأخذ كلُّ موجودٍ حقَّهُ المشروعَ.

والوحيُ المنزَلُ من عندِ اللّهِ تعالى؛ بما فيه من الحقِّ والهدى، هو تعبيرٌ عن قيامِهِ عزَّ

(١) سورة آل عمران، الآيات ٢ - ٤.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٥٦.

(٣) الراغب الإصفهاني، الحسين بن محمد (ت ٥٠٢هـ)، المفردات في غريب القرآن، مادة (ظلم).

(٤) الطباطبائي، السيد محمد حسين (ت ١٤٠٢هـ)، الميزان في تفسير القرآن، ج ٢، ص ٣٥٥. ونحوه في ج ٧، ص ٤٤.

وجلَّ بما تقتضيه ذاتُهُ الكاملةُ. فمن صدَّ عن هذا الوحيِ وردَّه، وصارَ من الكافرين، فقد ظلم نفسَهُ أولاً، كما أنه اعتدى على اللّهِ تعالى ثانياً؛ باتهامِهِ - تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً - في حكمتِهِ، وعدلِهِ، ورحمتِهِ، ولطفِهِ، وسائرِ صفاتِهِ ذاتِ الارتباطِ بالوحيِ ولزومِهِ.

وعليهِ، يصح وصفُ الكافرِ بالمجرمِ، والمعتدِي، والظلمِ ...

وبالتالي، لا غرابةَ في وصفِهِ - بلغةٍ حقوقيةٍ عادلةٍ - بالمستحِقِّ للعقوبةِ المناسبةِ، وهي بنصِّ هذه الآيةِ (العذاب الشديد).

ثم إن الكفرَ؛ وإن كان في مقدورِ العبدِ أن يختارَهُ دون الإيمانِ، لكنه من حيث عاقبتِهِ وتبعاتِهِ لا يمكن للكافرِ أن يفكِّكَ بينها وبينه.

والسرُّ في ذلك أن الإيمانَ - كما قدَّره اللّه تعالى - هو سيرٌ وفقاً للسننِ الإلهيةِ المؤديةِ إلى الخيرِ والسعادةِ الشاملةِ، وأن الكفرَ - كما قدَّر اللّهُ تعالى ذلك - هو سيرٌ على خلافِ هذه السننِ.

وسيصل المؤمنون إلى عاقبةِ الإيمانِ، وسيصل الكافرون إلى عاقبةِ الكفرِ، وسيُجازَى كلُّ واحدٍ من المؤمنِ والكافرِ بما يقتضيه اختيارُهُ، دون أن يُظلم مقدارَ ذرةٍ.

ويشهدُ لذلكَ آياتٌ عديدةٌ، منها:

١ - قال اللّهُ عزَّ اسمُه ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَمَاتُوا۟ وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَن يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِم مِّلْءُ ٱلْأَرْضِ ذَهَبًا وَلَوِ ٱفْتَدَىٰ بِهِۦٓ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ وَمَا لَهُم مِّن نَّٰصِرِينَ ﴾[1].

٢ - قال تعالى ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾[2].

٣ - قال تعالى ﴿ٱلْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ ۚ لَا ظُلْمَ ٱلْيَوْمَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ ﴾[3].

(١) سورة آل عمران، الآية ٩١.
(٢) سورة البقرة، الآية ٦٢.
(٣) سورة غافر، الآية ١٧.

المقامُ الثاني: السنةُ والظلمُ

لدى مراجعتِنا لنصوصِ السنةِ المطهرةِ سنجد أضعافَ ما نجده في القرآنِ الكريمِ في الحديثِ عن الظلمِ وقبحِهِ، وحرمتِهِ، وأنواعِهِ، وسائرِ ما يتعلَّقُ به من أحكامٍ تتبيَّن معه معالم المشروعِ الإسلاميِّ في نبذِ الظلمِ بجميعِ أشكالِهِ ومستوياتِهِ.

وكما استعرضنا نماذجَ للظلمِ في القرآنِ الكريمِ ضمنَ مجموعاتٍ، سنفعل الشيءَ نفسَهُ بالنسبةِ إلى السنةِ المطهرةِ.

المجموعةُ الأولى: تفاوت مراتب الظلم

جاء في المروياتِ عن النبيِّ ﷺ، وعن آلِهِ ﷺ، وأحاديثُهم هذه هي المعرِّفةُ بمعالمِ المشروعِ الإسلاميِّ بعد القرآنِ الكريمِ، جاء فيها الكثيرُ من الشواهدِ التي أكَّدت بوضوحٍ شديدٍ على أن الظلمَ - بمختلفِ عناوينِهِ - ليس بمستوى واحدٍ. بل إن فيه القبيحَ، وفيه ما هو أقبحُ، وفيه ما هو أشدُّ قبحاً من هذا وذاك بكثيرٍ.

ولنورِد نماذجَ من تلكم الشواهدِ:

النموذجُ الأولُ: ما رواه الشيخُ الكلينيُّ؛ بإسنادِهِ، عن الإمامِ أبي جعفرٍ الباقرِ ﷺ أنه قال:

«الظلمُ ثلاثةٌ: ظلمٌ يغفره اللّهُ، وظلمٌ لا يغفره اللّهُ، وظلمٌ لا يدعه اللّهُ.

فأما الظلمُ الذي لا يغفره فالشركُ.

وأما الظلمُ الذي يغفره فظلمُ الرجلِ نفسَهُ في ما بينه وبين اللّهِ.

وأما الظلمُ الذي لا يدعُهُ فالمداينةُ بين العبادِ»[1].

فالجامعُ بين هذه الذنوبِ أنها تصطبغُ بصبغةِ (الظلم)، الذي يعني أن مرتكبَه قد تجاوز الحدَّ، واعتدى على الحقِّ. غيرَ أن هذا العدوانَ والتجاوزَ تتفاوت مصاديقُهُ، وتختلف آثارُهُ.

(١) أصول الكافي، ج ٢، ص ٣٣٠ - ٣٣١، كتاب الإيمان والكفر، باب الظلم، الحديث ١ . وعنه: وسائل الشيعة، ج ١٦، ص ٥٢، الحديث (٢٠٩٥٧).

وقد وزَّعها الحديثُ ـ محلَّ البحثِ ـ على ثلاثةِ أصنافٍ:

الصنفُ الأولُ: ما لا يغفره اللّهُ تعالى؛ إن حلَّ الموتُ بصاحبِهِ وهو متلبسٌ به.

وقد سمى الحديثُ هذا الذنبَ؛ ووصفه بأنه (الشرك).

الصنفُ الثاني: ما يحتمل الغفرانَ؛ إن تاب صاحبُهُ منه.

وقد سمى الحديثُ هذا الذنبَ، وأنه ظلمُ الرجلِ نفسَهُ؛ بارتكابِ ذنبٍ، أو ذنوبٍ، أضرَّ من خلالِه، أو خلالِها، بنفسِهِ ولم يَلحقْ غيرَه أذى بسببِها.

الصنفُ الثالثُ: ما يتوقف غفرانُهُ على مَن وقع عليه الظلمُ.

وقد سمى الحديثُ هذا الذنبَ؛ وأنه المداينةُ؛ أي الديونُ والحقوقُ الماليةُ والمعنويةُ للناسِ. فإن عنوانَ (المداينة) مأخوذٌ من الدَّين؛ وهو عنوانٌ يتناول الحقَّ الماديَّ؛ وهو الغالبُ، والحقَّ المعنويَّ. تقول (لفلانٍ دينٌ عليَّ)، تريد منه أحياناً أن في ذمتِك حقّاً ماليّاً له، وأحياناً أن له معروفاً عليك يفترض أن يوضعَ بعينِ الاعتبارِ[1].

قال الشاعر[2]:

تقاضـاك دهـرٌ فاقتضـاك بدينـه ... وللدهـرِ فـي نفسـي علـيَّ ديـونُ

وقال آخر[3]:

ولـي عِنْـد العـداةِ بـكلِّ أرضٍ ... ديـونٌ فـي كفـالاتِ الرمـاحِ

وقال الطريحي «وفي الدعاء «**اللهم اقضِ عني الدَّينَ**»؛ أي: أي حقوقَ اللّهِ، وحقوقَ العبادِ من جميعِ الأنواعِ»[4].

وفي حديثٍ رواه زرارةُ، عن أبي جعفرٍ الباقرِ عليه السلام، أنه قال «**الذنوبُ كلُّها شديدةٌ!**

(١) قال المازندرانيُّ عن ذكرَ المداينة - هنا - أنه «على سبيل التمثيل؛ لأن الظاهرَ أن حقوقَ الخلقِ كلّها كذلك» [شرح أصول الكافي، ج ٩، ص ٣٧٩].

(٢) هو الشاعر محمد بن عباد المهلب، كما رواه أبو العباس المبرد (ت ٢٨٥هـ)، في كتابه التعازي، ص ١٩٢.

(٣) الجرَّاوي التادلي، أبو العباس (ت ٦٠٩هـ)، الحماسة المغربية، ج ١، ص ٧٣٩.

(٤) الطريحي، فخر الدين (ت ١٠٨٥هـ)، مجمع البحرين، ج ٦، ص ٢٥٣، مادة (دين).
وقال النووي في شرحه «يُحتمل أن المرادَ بالدَّين هنا حقوقُ اللّهِ تعالى وحقوقَ العبادِ كلَّها من جميعِ الأنواعِ» [شرح النووي على مسلم، ج ١٧، ص ٣٦].

وأشدُّها ما نبت عليه اللحمُ والدمُ؛ لأنه إما مرحومٌ وإما معذَّبٌ، والجنةُ لا يدخلها إلا طيبٌ»(١).

وهذا الحديثُ يصلح دليلاً على أن الذنوبَ - وهي بأجمعِها من مصاديقِ الظلمِ - تتفاوت حتى في آثارِها؛ ولو بسببِ إقامةِ المذنِبِ عليها، أو ارتكابِها والمسارعةِ إلى التوبةِ منها. ولا فرقَ في هذا بين ذنبَين اثنين أو ذنبٍ واحدٍ.

ويعزِّز هذا المعنى، ويشهدُ له، ما رواه الشيخُ الصدوقُ عن الرسولِ ﷺ أنه قال «**لا تحقروا شيئاً من الشرِّ؛ وإن صغُر في أعينِكم، ولا تستكثِروا شيئاً من الخيرِ؛ وإن كثُر في أعينِكم؛ فإنه لا كبيرةَ مع استغفارٍ، ولا صغيرةَ مع إصرارٍ**»(٢).

ومثلُه ما رواه الشريفُ الرضيُّ عن أميرِ المؤمنين عليه السلام أنه قال «**أشدُّ الذنوبِ ما استهانَ به صاحبُهُ** [صاحبها]»، وفي لفظ آخر «**استخَفَّ**»(٣).

وعلى أيِّ حالٍ، فإن من الذنوبِ - وهي بأجمعِها مصاديقُ للظلمِ - ما يحمل في طبيعتِهِ موجِباتِ شدتِهِ، ومنها ما يكون موجِبُ شدتِهِ استخفافَ صاحِبه به، وإصرارَهُ عليه، ومنها ما يكون السببُ فيه تعلقَ حقِّ الغيرِ المعتدَى عليه.

النموذجُ الثاني: ما رواه الشيخُ الكلينيُّ؛ بإسنادِهِ، عن عبيدِ بن زرارة، قال:

«**سألت أبا عبد اللّه** [يعني الصادق] عليه السلام **عن الكبائرِ، فقال: هنَّ - في كتاب علي** عليه السلام **- سبعٌ: الكفرُ باللّهِ، وقتلُ النفسِ، وعقوقُ الوالدَينِ، وأكلُ الربا بعد البينةِ، وأكلُ مالِ اليتيمِ ظلماً، والفرارُ من الزحفِ، والتعربُ بعد الهجرةِ.**

قال: فقلتُ: فهذا(٤) **أكبرُ المعاصي ؟!**

---

(١) أصول الكافي، ج ٢، ص ٢٦٩ - ٢٧٠، كتاب الإيمان والكفر، باب الذنوب، الحديث ٧. وعنه: وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ٢٩٩، الحديث (٢٠٥٦٧).

(٢) من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ١٨، حديث المناهي. وعنه: وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ٣١٢، الحديث (٢٠٦١٠)، إلا أنه فيه «كبير ... صغير».
وانظر - للتعرف على ما تعظم به الصغائر من الذنوب - الركن الثاني من كتاب التوبة، في إحياء علوم الدين للغزالي، والمحجة البيضاء للفيض الكاشاني.

(٣) نهج البلاغة، الحكمتان: ٣٤٨، ٤٧٧.

(٤) في الوسائل «وهذا».

قال: نعم.

قلت: فأكلُ درهمٍ من مالِ اليتيمِ ظلماً أكبرُ أم تركُ الصلاةِ ؟

قال: تركُ الصلاةِ.

قلتُ: فما عددتَ تركَ الصلاةِ في الكبائر؟!

فقال: أيُّ شيءٍ أولُ ما قلتَ لك ؟

قال: قلتُ: الكفرُ.

قال: فإن تاركَ الصلاةِ كافرٌ. يعني من غيرِ علةٍ»[1].

وهذا الحديثُ شاهدٌ واضحٌ على تفاوتِ مراتبِ الذنوبِ؛ التي هي في نفسِها ظلمٌ. فإن فيها كبائرَ وصغائرَ، كما أن فيها ما يُخرج من الإسلامِ وما لا يكونُ كذلك.

النموذجُ الثالثُ: ما رواه الشيخُ الكلينيُّ؛ بإسنادِهِ، عن أبي بصيرٍ، عن الإمامِ أبي جعفرٍ الباقرِ (عليه السلام)، قال:

«سمعتُه يقول: اتقوا المحقَّراتِ من الذنوبِ؛ فإن لها طالباً! يقول أحدُكم: أُذنبُ، وأستغفرُ!

إن اللّهَ عزَّ وجلَّ يقول ﴿وَنَكۡتُبُ مَا قَدَّمُواْ وَءَاثَٰرَهُمۡۚ وَكُلَّ شَيۡءٍ أَحۡصَيۡنَٰهُ فِيٓ إِمَامٖ مُّبِينٖ﴾[2]، وقال عزَّ وجلَّ ﴿إِن تَكُ مِثۡقَالَ حَبَّةٖ مِّنۡ خَرۡدَلٖ فَتَكُن فِي صَخۡرَةٍ أَوۡ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ أَوۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ يَأۡتِ بِهَا ٱللَّهُۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٞ﴾»[3].

---

(١) أصول الكافي، ج ٢، ص ٢٧٨ - ٢٧٩، باب الكبائر، الحديث ٨. وعنه: وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ٣٢١ - ٣٢٢، الحديث (٢٠٦٣١).

أقول: هنا ملاحظتان:

الأولى: ينبغي أن تُفسَّر الـ(علة) - هنا - بالمبرِّر المتصوَّر من المسلم؛ بحيث لا يتصادم مع بقائِهِ على الإسلامِ. مثل: الجهلِ بوجوبِ الصلاةِ أصلاً، أو في بعضِ الحالاتِ، أو التكاسلِ عن أدائِها دائماً أو أحياناً.

أما جحودُها وإنكارُ وجوبِها فهذا من أوضحِ مصاديقِ التركِ بغيرِ علةٍ، وهو موجِبٌ للكفر؛ لاستلزامِهِ تكذيبَ النبيِّ (صلى الله عليه وآله)، الذي تواتر عنه إيجابُ الصلاةِ؛ إلا إذا أمكن تصورُ جهلِ مَن ينكر ذلك.

الثانية: أن تكون عبارة «يعني من غيرِ علةٍ» توضيحاً من الراوي لِما فَهِمه هو من الإمامِ (عليه السلام).

(٢) سورة يس، الآية ١٢.

(٣) أصول الكافي، ج ٢، ص ٢٧٠، كتاب الإيمان والكفر، باب الذنوب، الحديث ١٠. وعنه: وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ٣١١، الحديث (٢٠٦٠٦).

والمحقَّراتُ من الذنوبِ هي ما يُعتقد أنها حقيرةٌ؛ أو يُتعامَل معها على أنها كذلك؛ بحيث لا تستدعي قلقاً! الأمرُ الذي يسهِّل على العاصي أن يقارفَها، أو مثلَها، مرةً أخرى، وهكذا.

وهذا الحديثُ الشريفُ يبيِّن أن المعصيةَ مدوَّنةٌ في كتابٍ لا يغادر صغيرةً ولا كبيرةً، وأن وراءها حساباً لا مفرَّ منه، وأن المحاسِب عليها هو اللّهُ تعالى. وبالتالي، فإنه لا مجالَ للتهوينِ منها؛ فهي غيرُ فائتةٍ؛ لضعفٍ أو نسيانٍ ونحوِهما.

وعليهِ، فإن النظرَ إلى الذنوبِ باستخفافٍ لا يخلو من خفةٍ؛ لا يرضاها اللبيبُ، والمؤمنون هم أولو الألبابِ.

النموذجُ الرابعُ: ما رواه الشيخُ الكلينيُّ؛ بإسنادِهِ، عن سماعةَ، قال:

«دخلتُ على أبي عبدِ اللّهِ عليه السلام فقال لي مبتدئاً: يا سماعةُ! ما هذا الذي كان بينك وبين جَمَّالك ؟! إياك أن تكونَ فحَّاشاً، أو صخَّاباً[1]، أو لعَّاناً.

فقلتُ: واللّهِ! لقد كان ذلك؛ إنه ظلَمني!

فقال: إن كان ظلَمَك لقد أربيتَ عليه! إن هذا ليس من فِعالي، ولا آمر به شيعتي، استغفِر ربَّك ولا تعُد.

قلتُ: أستغفر اللّهَ، ولا أعود»[2].

ودلالةُ الحديثِ على تفاوتِ الذنوبِ ـ حتى الواحدِ منها ـ واضحةٌ.

فهاهنا ظلمٌ وقع من الجمَّال في حقِّ سماعةَ، فتفاقم الأمرُ وردَّ سماعةُ على ظالمِهِ بما هو أشدُّ ! ورُفِع ذلك إلى الإمامِ الصادقِ عليه السلام، فلامَ سماعةَ على ما صدرَ منه من ردِّ فعلٍ تجاوز فيه الحدَّ المشروعَ؛ وهذا ما يتنافى وتعاليمَ الإسلامِ الأخلاقيةَ.

وهذا الحديثُ يبيِّن أن ردَّ العدوانِ والظلمِ مشروعٌ في أصلِهِ، لكن يُشترط أن لا يُبالَغ

(١) في الوسائل «سخاباً».

(٢) المصدر السابق، ج ٢، ص ٣٢٦، باب البذاء، الحديث ١٤. وعنه: وسائل الشيعة، ج ١٦، ص ٣٣، الحديث (٢٠٨٩٨).

السخاب، والصخاب: شدة الصوت واضطرابه عند التخاصم. أربيت عليه: أي زدت عليه.

في ردِّ الفعلِ؛ بحيث يتحوَّل المظلومُ إلى شريكٍ في الظلمِ؛ ولو بالزيادةِ في السبِّ كمّاً أو كيفاً أو بهما معاً[١].

ولهذا المبدأ جذرٌ قرآنيٌّ؛ ذُكِر في قولِهِ تعالى ﴿ وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ خَشْيَةَ وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۗ وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّى ٱلْقَتْلِ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورًا ﴾[٢]؛ فإن الآيَة الكريمةَ تنهى عن العدوانِ على الناسِ بالقتلِ بغيرِ حقٍّ، وتبيِّن أن مَن قُتِل ظلماً فلوليِّه أن يقتصَّ لكن دونَ إسرافٍ في ذلك. ويتحقق الإسرافُ بأن يُقتَل مع القاتلِ غيرُهُ؛ ممن لم يَشترك معه في القتلِ، أو أن يُمثَّل بالقاتلِ بعد القتلِ أو قبلَه[٣].

فمن تجاوز ذلك فقد تعدَّى حدَّ اللّهِ تعالى؛ فليس للوليِّ أن يظلِمَ باسم القصاصِ، بل إن عليه أن «لا يتجاوز حدَّ ما شرع له من القتلِ، على وجه القصاص الذي شُرِّع له في الشرع، فإنه لو تجاوز فقد جعل مَن تعدَّى عليه منصوراً بشرعِ التعويضِ له، مثل أن مثَّل الوليُّ قاتلَ أبيه ثم أراد قتلَهُ، فجعل اللّهُ القاتلَ منصوراً بشرعِ القصاصِ في المثلةِ، ثم القصاصِ، ونحو ذلك»[٤].

وفي الخبرِ؛ عن إسحاقِ بنِ عمارٍ، قال: **قلتُ لأبي الحسنِ ﷺ إن اللّهَ عزَّ وجلَّ يقول في كتابه ﴿... وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّى ٱلْقَتْلِ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورًا ﴾[٥]، فما هذا الإسرافُ الذي نهى اللّهُ عزَّ وجلَّ عنه؟**

قال: نهى أن يُقتَل غيرُ قاتلِهِ، أو يُمثَّل بالقاتلِ.

قلتُ: فما معنى قوله ﴿...إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورًا ﴾؟

---

(١) هذا قد يختلف باختلافِ الحالاتِ؛ فالناسُ ليسوا سواءً في ذلك.
قال السيدُ السبزواريُّ - تعليقاً على هذا الحديث - «والظاهرُ أن الفحشَ مما يختلف باختلافِ العاداتِ والأقوامِ والأشخاصِ» [مهذب الأحكام، ج١٦، ص ١٨٢].

(٢) سورة الإسراء، الآية ٣٣.

(٣) قال ابنُ الجوزيِّ (ت ٥٩٧ هـ) «وفي المرادِ بإسرافِهِ خمسةُ أقوالٍ:
أحدُها: أن يَقتُلَ غيرَ القاتلِ. قاله ابن عباس، والحسن.
والثاني: أن يقتُلَ اثنين بواحدٍ. قاله سعيد بن جبير.
والثالثُ: أن يقتُلَ أشرفَ مِن الذي قُتل. قاله ابن زيد.
والرابعُ: أن يمثِّل. قاله قتادة.
والخامسُ: أن يتولَّى هو قتلَ القاتلِ دون السلطانِ. ذكره الزجاج» [زاد المسير في علم التفسير، ج ٣، ص ٢٣].

(٤) الأردبيلي، أحمد (ت ٩٩٣ هـ)، زبدة البيان، ص ٦٧٣.

(٥) سورة الإسراء، الآية ٣٣.

قال: وأيُّ نصرةٍ أعظمُ من أن يُدفع القاتلُ إلى أولياءِ المقتولِ فيقتلَهُ، ولا تبعةَ تلزمُهُ من قتلِهِ في دينٍ ولا دنيا»(١)

النموذجُ الخامسُ: ما رواه الشيخُ الكلينيُّ؛ بإسنادِهِ، عن عبدِ الرحمنِ بنِ الحجاجِ، عن أبي الحسنِ موسى بنِ جعفرٍ عليهما السلام «في رجلين يتسابَّان. فقال [أي الإمام عليه السلام]: **البادي**(٢) **منهما أظلمُ، ووزرُهُ ووِزرُ صاحبِهِ عليه ما لم يتعدَّ المظلومُ»**(٣).

وهذا الحديثُ شاهدٌ - أيضاً - على أن الذنوبَ تتفاوتُ؛ من حيث إن اتصافَ أحدِ المذنِبَين بالظلمِ هو أشدُّ من اتصافِ صاحبِهِ به؛ فهو (أظلم)، مع اشتراكِهما معاً في عنوانِ (الظلم).

والجملةُ الأخيرةُ في الحديثِ؛ أعني قوله عليه السلام «**ما لم يتعدَّ المظلومُ**»، تؤكدُ ما ذكرناه في النموذجِ السابقِ من تحوُّل المظلومِ إلى ظالمٍ، وذلك بأن يبالغَ في ردِّ العدوانِ فيكون معتدِياً ظالماً.

ولنكتفِ بهذا القدرِ من النماذجِ؛ فإن فيها كفايةً في الدلالةِ على أن الذنوبَ ليست بمستوى واحدٍ؛ من حيث طبيعتِها، وأثرِها.

المجموعةُ الثانيةُ: ظلمُ النفسِ

مرَّ علينا - في المقامِ الأولِ - عددٌ من الآياتِ القرآنيةِ تبيَّن لنا معها حرمةُ ظلمِ النفسِ. وسنقف - هنا - على نماذجَ من الأحاديثِ الشريفةِ في ذلك. علماً أن أحاديثَ

(١) فروع الكافي، ج ٧، ص ٣٧٠ - ٣٧١، كتاب الديات، باب النوادر، الحديث ٧. وعنه: وسائل الشيعة، ج ٢٩، ص ١٣١، الحديث (٣٥٣٢١)، إلا أن فيه أنه عن أبي عبد الله عليه السلام.

ومثله ما أخرجه مسلم، عن طريق أبي هريرة، أن رسول الله صلى الله عليه وآله، قال «**المستبَّان ما قالا فعلى البادئِ، ما لم يعتدِ المظلومُ**» [صحيح مسلم، باب النهي عن السباب].

(٢) رُسِمت في الوسائل «البادئ».

(٣) المصدر السابق، ج ٢، ص ٣٢٢، باب السفه، الحديث ٣. وعنه: وسائل الشيعة، ج ١٦، ص٢٩، الحديث (٢٠٨٨٣).

قلتُ:

أ - رواه الكلينيُّ بالسندِ نفسِه؛ مع اختلافِ أولِه، في باب السباب، غيرَ أن فيه «**يعتذر إلى المظلومِ**» بدل «**يتعدَّ المظلوم**».

ب - قد يُستبدل رسم «**البادي**» بـ«**البادئ**»؛ كما في طبعة الكافي المحققة من دار الحديث، في باب السفه دون السباب، وكما في الوسائل طبعة مؤسسة آل البيت عليهم السلام، في الموضعين.

النبيِّ ﷺ والمعصومين عليهم السلام فاقت الآياتِ الكريمةَ عدداً وتفصيلاً لمواردِ ظلمِ الناسِ، وما يترتب عليه من مخاطرَ عاجلاً وآجلاً.

وظلمُ الإنسانِ نفسَهُ عنوانٌ عريضٌ؛ يستوعب كلَّ ما من شأنِه صدُّ الإنسانِ عن طريقٍ يجب عليه، أو ينبغي له، سلوكُهُ، أو يكون سبباً في الحؤولِ بينه وبين غايةٍ؛ يجب عليه السعيُ نحوَها حيناً، ويُستحَب له ذلك حيناً آخر.

وسنكتفي بنماذجَ محدودةٍ جدّاً.

النموذجُ الأولُ: ما رواه الشيخُ الكلينيُّ؛ بإسنادِهِ، عن أبي بصيرٍ، قال:

«سألتُ أبا عبدِ اللّهِ [يعني الصادق] عليه السلام عن قولِ اللّهِ عزَّ وجلَّ ﴿**ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَـٰنَهُم بِظُلْمٍ**...﴾[1]. **قال: بشكٍّ**»[2].

وهذا الحديثُ الشريفُ يرشد إلى أن المؤمنين؛ وهم طلَّابُ الحق والعاملون به، لا يكونون كذلك إن لم يسعَوا ويجدُّوا في توسعةِ آفاقِهم المعرفيةِ والفكريةِ وتعميقِها؛ وهو ما يُعرف بـ(التفقه)، وما لم يشفعوا ذلك بتثبيتِ الإيمانِ في جوانِحِهم وجوارِحِهم بـ(العمل الصالح) بمعناه الواسعِ.

ومَن لم يفعل ذلك سيكون في معرضِ (الشك)؛ الذي سيكون معناه ـ هنا ـ: الارتيابَ، والترددَ، والضعفَ ... في التسليمِ بالحقِّ والحقيقةِ ومَن يمثِّلهما.

ولا يخفى أن مَن لا يسير في طريقِ العلمِ، ويطلبه من أهلِهِ، قاصداً به وجهَ اللّهِ تعالى، فإنه سيكون بمنزلةِ الريشةِ في مهبِّ الريحِ، تعلو به إلى قمةِ الجبلِ تارةً، وتقذفُ به في بطنِ الوادي تارةً أخرى، وبين هذه وتلك سيكون في اضطرابٍ وتقلبٍ.

ولا يخفى ـ أيضاً ـ أن مَن أتيح له أن يكونَ راسخاً رسوخَ الجبلِ، ثم يرضى أن يكونَ خفيفاً كالريشة، فهو ـ بالتأكيدِ ـ ظالمٌ لنفسِهِ.

وما أجملَ ما قاله إمامُنا جعفرٌ الصادقُ عليه السلام ـ في حديثٍ له ـ عن عاقبةِ مَن لم يعلمْ ولم يتفقهْ، وأسلمَ نفسَهُ للجهلِ والشكِّ، قال «... **ومَن هجَم على أمرٍ بغيرِ علمٍ جدعَ**

---

(١) سورة الأنعام، الآية ٨٢.

(٢) أصول الكافي، كتاب الإيمان والكفر، باب الشك، الحديث ٤. وعنه: بحار الأنوار، ج ٦٦، ص ١٥٤.

أنفَ نفسِهِ، ومَن لم يعلم لم يفهم، ومَن لم يفهَم لم يسلم[١]، ومَن لم يسلم لم يكرم، ومَن لم يكرم يهضم، ومَن يهضم[٢] كان ألومَ، ومَن كان كذلك كان أحرى أن يندمَ»[٣].

النموذجُ الثاني: ما رواه الشيخُ الكلينيُّ؛ بإسنادِهِ، عن عبد الرحمن بن الحجاج، قال:

«قال لي أبو الحسن [أي الكاظم] عليه السلام: اتقِ المرتقى السهلَ إذا كان منحدُرُه وعراً.

قال: وكان أبو عبد الله [أي الصادق] عليه السلام يقول: لا تدع النفسَ وهواها فإن هواها [في] رداها، وترك النفس وما تهوى أذاها، وكف النفس عما تهوى دواها»[٤].

والإمام عليه السلام - في هذا الحديثِ - ينبِّه الراويَ إلى ما قد يحسبه الإنسانُ فرصةً سانحةً ينبغي اهتبالُها واغتنامُها؛ خصوصاً إذا كانت نادرةَ الحصولِ، وعظيمةَ الفائدة، غيرَ أنها تحمل في طياتِها بذورَ الخطرِ والضررِ.

ومثالاً على ذلكَ (الولاية من الظالم)؛ فإنها قد تُنال بسهولةٍ، لكن الخروجَ منها لا يخلو في كثيرٍ من الأحيان من أضرارٍ على مَن تلبس بها؛ وصدق القائل **«مَن طلب الرئاسةَ هلك»[٥]**.

وقد استفاضت الأخبارُ عن أهلِ بيتِ العصمةِ عليهم السلام؛ وهم خيرُ مَن يعبِّر عن المشروعِ الإسلاميِّ - بأصالةٍ، وعمقٍ، وشمولٍ -، في التحذيرِ من مثلِ هذا المرتقى.

فعن جهم بن حميد، قال:

قال لي أبو عبد الله عليه السلام: أما تغشى سلطانَ هؤلاء ؟!

قال: قلتُ: لا !

---

(١) هذه الكلمة، ومشابهتها التالية، يمكن أن تُقرآ «يَسلَم» بفتح الياء واللام، من السلامة، أو «يُسلِم» بضم الياء وكسر اللام من الإسلام، أو «يُسلِّم» بضم الياء وكسر اللام وتشديدها من التسليم، مع تفاوت في المعنى بينها إلى حد ما.

(٢) في الوسائل «تهضم، ومن تهضم».

(٣) المصدر السابق، كتاب العقل والجهل، ج ١، ص ٢٧، الحديث ٢٩. وعنه: وسائل الشيعة، ج٢٧، ص ١٥٥-١٥٦، الحديث (٣٣٤٦٨).

(٤) المصدر السابق، ج ٢، ص ٣٣٦، كتاب الإيمان والكفر، باب اتباع الهوى، الحديث ٤. وعنه: وسائل الشيعة، ج ١٦، ص ٥٨، الحديث (٢٠٩٧٣). وفيه «دواؤها» بدل «دواها».

(٥) أصول الكافي، ج ٢، ص ٢٩٧، كتاب الإيمان والكفر، باب طلب الرئاسة، الحديث ٢، عن الإمام الصادق عليه السلام. وعنه: وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ٣٥٠، الحديث (٢٠٧٠٨).

قال: ولم ؟!

قلتُ: فراراً بديني.

قال: فعزمتَ على ذلكَ ؟

قلتُ: نعم.

فقال لي: الآن سلِم لك دينُك»[1].

وتلاحظ - قارئي الكريم - أن ما يمكن أن يوقعَه مَن يخالف هذه الوصيةَ الحكيمةَ من ظلمٍ وضررٍ ليس بالضرورةِ يكون ظلماً للآخرين، بل قد تقتصر عواقبُهُ على نفسِهِ فحسب؛ فيكون مصداقاً من مصاديقِ ظلمِ النفسِ.

وأما تطبيقاتُ هذا التوجيهِ فكثيرةٌ:

منها: أن يختار الشخصُ أصحاباً دون أن يتعرَّفَ عليهم بالنحوِ المطلوبِ، فيتبيَّن له لاحقاً أنهم رفقةُ سوءٍ. وسيشتد الضررُ والظلمُ على نفسِهِ إذا تبيَّن له ذلك بعد أن تعمَّقت العلاقةُ بينه وبينهم؛ بحيث لا يكون من السهلِ قطعُ هذه العلاقة؛ لسببٍ أو لآخرَ.

ومنها: أن يسترسلَ الشخصُ في الانخراطِ في بيئةٍ تجاريةٍ أو ثقافيةٍ أو سياسيةٍ ونحو ذلك، فيتبيَّن له - بعد فترةٍ - أنها ليست البيئةَ التي يليقُ بمثلِهِ أن يكونَ من أهلِها، أو أن الثمنَ الذي عليه أن يتحملَه - بسببِها - أكبرُ من أن يتحملَهُ مثلُهُ.

وسيكون الأمرُ أشدَّ صعوبةً إذا تبيَّن له أن الانعتاقَ منها ليس متاحاً، وإذا كان متاحاً فإن عواقبَهُ وخيمةٌ، والثمنَ باهضٌ.

ومنها: أن ينهمكَ في تجارةٍ تدر عليه أرباحاً وفيرةً، ويبني حياتَهُ على أساسِ هذه الأرباحِ، فيتبيَّن له - لاحقاً - أن هذه التجارةَ محرمةٌ، أو أن مخاطرَها تفوق قدرتَه على الاستمرارِ فيها، ولم يُعدَّ نفسَهُ نفسياً وروحياً - من قبلُ - على حياةٍ متواضعةٍ لا بذخَ فيها ولا رخاءَ.

إن هذه المصاديقَ، وعشراتِ أمثالَها، مما يكثر وجودُه بين الناسِ، لهي من دواعي

(١) فروع الكافي، ج ٥، ص ١٠٨، كتاب المعيشة، باب عمل السلطان وجوائزهم، الحديث ١٠. وعنه: وسائل الشيعة، ج ١٧، ص ١٨٠، الحديث (٢٢٢٩٥).

الابتلاءِ بظلمِ النفسِ. لذلكَ، ينتشرُ هذا النوعُ من الظلمِ بين الناسِ؛ من حيث يدركون أو لا يدركون.

ثم يحكي الإمامُ الكاظمُ عليه السلام مقولةً حكيمةً عن أبيه الإمامِ الصادقِ عليه السلام تصب في الاتجاهِ نفسِهِ. مفادُها: أن على الإنسانِ أن يسوسَ نفسَهُ بضبطِ ميولِها؛ فإن الاسترسالَ فيها يودِي بالإنسانِ إلى حيث يهلكُ دون أن يعرفَ.

النموذجُ الثالثُ: ما رواه الشيخُ الكلينيُّ؛ بإسنادِهِ، عن طلحةَ بن زيدٍ، قال:

«سمعتُ أبا عبدِ اللّهِ عليه السلام يقول: **إن رواةَ الكتابِ كثيرٌ، وإن رُعاتَهُ قليلٌ. وكم من مستنصحٍ للحديثِ، مستغشٍّ للكتابِ. فالعلماءُ يحزنهم تركُ الرعايةِ، والجهالُ يُحزنهم حفظُ الروايةِ، فراعٍ يرعى حياتَهُ، وراعٍ يرعى هلكتَهُ، فعند ذلك اختلف الراعيانِ، وتغايَر الفريقانِ**»[1].

ولعلَّ هذا الحديثَ يشير إلى ما ظلمَ الناسُ أنفسَهم به في زمنِ الإمامِ الصادقِ عليه السلام؛ حيث كان لدى قطاعٍ واسعٍ منهم شغفٌ بالعلمِ؛ وهو شغفٌ محمودٌ ومطلوبٌ، غيرَ أن هذا الشغفَ لم يوظَّف توظيفاً جيداً !!

فقد ابتُلُوا ـ حسبَ هذا الحديثِ ـ بآفتين:

الأولى: أنهم قدَّموا الحديثَ على الكتابِ/ القرآنِ.

الثانية: أنهم قدَّموا الحفظَ/ الروايةَ على العملِ/ الرعايةِ.

فتولَّد لنا مدرستان ومنهجان، ينشد الأولُ الحياةَ ويحميها؛ ليحيا بها، بينما ينشد الثاني ـ من حيث لا يشعر ـ الهلاكَ لنفسِهِ، ويفرضُهُ على غيرِهِ.

النموذجُ الرابعُ: ما رواه الشيخُ الكلينيُّ؛ بإسنادِهِ، عن سليمِ بنِ قيسٍ، قال:

«سمعتُ أميرَ المؤمنين عليه السلام يقول: **قال رسولُ اللّهِ صلى الله عليه وآله: منهومان لا يشبعان؛ طالبُ دنيا، وطالبُ علمٍ**[2].

فمَن اقتصر من الدنيا على ما أحلَّ اللّهُ له سلِم، ومَن تناولها من غيرِ حلِّها هلكَ، إلا أن يتوبَ، أو يراجعَ[3].

(١) أصول الكافي، ج ١، ص ٤٩، كتاب فضل العلم، باب النوادر، الحديث ٦.

(٢) في الوسائل «ومنهومُ علمٍ».

(٣) في الوسائل «ويراجع».

ومَن أخذ العلمَ من أهلِهِ، وعملَ بعلمِهِ[١] نجا، ومَن أراد به الدنيا فهي حظُّهُ»[٢].

وفي هذا الحديثِ الشريفِ توجيهٌ مهمٌّ لِما يجدُرُ بالمؤمنِ أن يكونَ عليه؛ على مستوى المقاصدِ والغاياتِ التي ينشُدُها، وعلى مستوى الآلياتِ التي يعتمدُها في تحقيقِ ذلك.

ولا فرقَ في ذلك بين:

أ ـ الشؤونِ الماديةِ.

ويَرمز إلى ذلك (الدنيا)، التي هي شأنٌ ماديٌّ.

ب ـ الشؤونِ المعنويةِ.

ويَرمز إلى ذلك (العلم)، الذي هو تعبيرٌ عن البعدِ المعنويِّ في الإنسانِ، سواء كان في شؤونِ الدينِ أو الدنيا.

وفي هذا السياقِ يؤكد المشروعُ الإسلاميُّ على النأيِ عن ظلمِ النفسِ، من خلالِ اعتمادِ الحقِّ والحقيقةِ في بناءِ المواقفِ؛ خصوصاً في القضايا الكبرى. ومَن خالف ذلك يكون ظالماً لنفسِهِ، وفي مثلِ هذا يقول اللّهُ تعالى ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِي ٱللَّهِ بِغَيۡرِ عِلۡمٖ وَلَا هُدٗى وَلَا كِتَٰبٖ مُّنِيرٖ﴾[٣].

ومَن توفاه اللّهُ وهو على هذه الحالِ فهو هالكٌ لا محالةَ. قال تعالى ﴿فَكَأَيِّن مِّن قَرۡيَةٍ أَهۡلَكۡنَٰهَا وَهِيَ ظَالِمَةٞ فَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا وَبِئۡرٖ مُّعَطَّلَةٖ وَقَصۡرٖ مَّشِيدٍ ۝٤٥ أَفَلَمۡ يَسِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَتَكُونَ لَهُمۡ قُلُوبٞ يَعۡقِلُونَ بِهَآ أَوۡ ءَاذَانٞ يَسۡمَعُونَ بِهَاۖ فَإِنَّهَا لَا تَعۡمَى ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَلَٰكِن تَعۡمَى ٱلۡقُلُوبُ ٱلَّتِي فِي ٱلصُّدُورِ﴾[٤].

النموذجُ الخامسُ: ما رواه الشيخُ الصدوقُ في رسالة الحقوقِ؛ من قولِ الإمامِ عليِّ بنِ الحسينِ السجادِ عليه السلام:

«وحقُّ نفسِك عليك أن تستعملَها بطاعةِ اللّهِ عزَّ وجلَّ.

---

(١) في الوسائل «به».

(٢) المصدر السابق، ج ١، ص ٤٦، باب المستأكل بعلمه والمباهي به، الحديث ١؛ تهذيب الأحكام، ج ٦، ص٣٢٨، باب المكاسب، الحديث ٢٧. وعنه: وسائل الشيعة، ج ١٧، ص ٣٦، الحديث (٢١٩١٦).

(٣) سورة الحج، الآية ٨.

(٤) سورة الحج، الآيتان ٤٥، ٤٦.

وحقُّ اللسانِ إكرامُهُ عن الخنا، وتعويدُهُ الخيرُ، وتركُ الفضولِ التي لا فائدةَ لها، والبرُّ بالناسِ وحسنُ القولِ فيهم.

وحقُّ السمعِ تنزيهُهُ عن سماعِ الغيبةِ، وسماعِ ما لا يحل سماعُهُ.

وحقُّ البصرِ أن تغضَّه عما لا يحِلُّ لك، وتعتبر بالنظرِ به.

وحقُّ يدِك أن لا تبسطَها إلى ما لا يحِلُّ لك.

وحقُّ رجليك أن لا تمشيَ بهما إلى ما لا يحِلُّ لك، فبهما تقف على الصراطِ؛ فانظر أن لا تزِلا بك فتردى في النارِ.

وحقُّ بطنِك أن لا تجعلَهُ وعاءً للحرام، ولا تزيدَ على الشبعِ.

وحقُّ فرجِك أن تحصِّنَهُ عن الزنا، وتحفظَهُ من أن يُنظرَ إليه»[1].

وبهذا الشاهدِ الروائيِّ يُفتح بابٌ واسعٌ من الحقوقِ والالتزاماتِ، يجب على الإنسانِ أن يراعيَها بينه وبين نفسِهِ، فإن لم يفعلْ كان ظالماً لها بقدرِ إخلالِه بها.

فجوارحُ الإنسانِ كلُّها؛ من: لسانِهِ، وسمعِهِ، وبصرِهِ، ويدِهِ، ورجلِهِ، وبطنِهِ، وفرجِهِ، وجوانحِهِ التي هي نفسُه، كلُّ هذه من حقِّها عليها أن لا يستعملَها إلا في طاعةِ اللّهِ تعالى. فلا يُقدِم على ما نهاه اللّهُ سبحانَهُ عنه، ولا يُحجِم عما أمره به.

المجموعةُ الثالثةُ: ظلمُ الخلقِ

في ما يتعلَّقُ بظلمِ الخلقِ نجد - في ما رُوي من السنةِ المطهرةِ - حشداً كبيراً من الأدلةِ الظاهرةِ، بل الصريحةِ، في دلالتِها على قبحِ هذا الظلمِ أولاً، وحرمتِهِ ثانياً. وكما لم نستوعبْ - سابقاً - شواهدَ القرآنِ في البابِ فإننا لن نستوعبَ شواهدَ السنةِ هنا، وإنما سنكتفي بنماذجَ منها.

النموذجُ الأولُ: ما رواه الشيخُ الكلينيُّ؛ بإسنادِهِ، عن أبي عبدِ اللّهِ الصادقِ (عليه السلام) - في

(١) من لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ٦١٩، باب الحقوق. من رسالة الحقوق للإمام السجاد (عليه السلام)، انظرها كاملة في الملحق ٤ من هذا الكتاب.

قولِ اللّهِ عزَّ وجلَّ ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَبِٱلْمِرْصَادِ﴾[١]- قال: **قنطرةٌ على الصراطِ؛ لا يجوزُها عبدٌ بمظلمةٍ**»[٢].

ومفادُ الحديثِ أن من حوادثِ يومِ القيامةِ؛ حيث العدلُ الإلهيُّ المطلقُ ﴿وَٱللَّهُ يَقْضِى بِٱلْحَقِّ ...﴾[٣]، أن يُؤخَذَ حقُّ المظلومِ من الظالمِ، ويُنتصرَ له منه. ولو فُرض أنه اجتاز الطريقَ بتمامِهِ، فإن ثمةَ قنطرةً لا يجوزُها ما لم يُعِد الحقَّ لأصحابِهِ، ويردَّ لهم مظالِمَهم، أو يعفوَ المظلومون عنه.

وهذا المعنى يؤكده القرآنُ الكريمُ في غيرِ موضعٍ. منها قولُ اللّهِ تعالى ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا ۖ وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا ۗ وَكَفَىٰ بِنَا حَٰسِبِينَ﴾[٤].

وعلى أيِّ حالٍ، فإن هذا يعني - من جهةٍ أخرى - أن حقوقَ الناسِ محفوظةٌ، ومحترمةٌ، ولا يجوزُ - شرعاً - التعدِّي عليها. ولا فرقَ في حقوقِ الناسِ، ومظالِمِهم، بين أن تكونَ ماديةً أو معنويةً، ولا بين أن تكونَ كبيرةً أو صغيرةً، ولا بين أن يكونَ صاحب الحقِّ مؤالفاً أو مخالفاً.

ويشهدُ على هذه الشموليةِ؛ في ضرورةِ مراعاةِ العدلِ حقوقِ الناسِ، وأن لها حرمةً وقداسةً، نصوصٌ كثيرةٌ. منها:

الشاهدُ الأولُ: ما رواه الشيخُ الكلينيُّ؛ بإسنادِهِ، عن أبي عبدِ اللّهِ الصادقِ ﵇ أنه قال «**سمع أبي رجلاً متعلِّقاً بالبيتِ؛ وهو يقول: اللهم صلِّ على محمدٍ! فقال له أبي: يا عبدَ اللّهِ! لا تبترُها، لا تظلِمْنا حقَّنا! قل: اللهم صلِّ على محمدٍ وأهلِ بيتِهِ**»[٥].

وما أشار إليه الحديثُ هو من صنفِ الحقوقِ المعنويةِ؛ الثابتةِ بإجماعِ الأمةِ، لأهلِ البيتِ ﵈. ومن تلك الحقوقِ الصلاةُ عليهم مقرونةً بالصلاةِ على النبيِّ ﷺ.

(١) سورة الفجر، الآية ١٤.

(٢) أصول الكافي، ج ٢، ص ٣٣١، كتاب الإيمان والكفر، باب الظلم، الحديث ٢. وعنه: وسائل الشيعة، ج ١٦، ص٤٧، الحديث (٢٠٩٤٤).

(٣) سورة غافر، الآية ٢٠.

(٤) سورة الأنبياء، الآية ٤٧.

(٥) أصول الكافي، ج ٢، ص ٤٩٥، كتاب الدعاء، باب الصلاة على النبي محمد ﷺ وأهل بيته ﵈، الحديث ٢١. وعنه: وسائل الشيعة، ج٧، ص ٢٠٢، الحديث (٩١١٢).

فقد أخرج الصنعانيُّ؛ وغيرُه واللفظُ له؛ بإسنادِهِ، عن كعبِ بن عجرةَ، «**أن رجلاً قال للنبيِّ ﷺ: يا رسولَ اللّهِ! قد علِمنا كيف السلامُ عليك، فكيف الصلاةُ عليك؟**

قال: « **قولوا: اللهم صلِّ على محمدٍ وعلى آلِ محمدٍ، كما صليتَ على إبراهيمَ إنك حميدٌ مجيدٌ. اللهم بارِكْ على محمدٍ كما باركتَ على إبراهيمَ إنك حميدٌ مجيدٌ**»[1].

وفي بابِ الصلاة على النبيِّ ﷺ من صحيحِ البخاريِّ، بإسناده عن عبد اللّه بن عيسى، أنه «سمع عبد الرحمن بن أبي ليلى، قال: لَقيني كعبٌ بنُ عجرةَ، فقال: ألا أهدي لك هديةً سمعتُها من النبي ﷺ؟ فقلت: بلى، فأهدِها لي، فقال:

سألنا رسول اللّه ﷺ فقلنا: يا رسولَ اللّهِ، كيف الصلاةُ عليكم أهلَ البيتِ، فإن اللّه قد علَّمنا كيف نسلِّمُ عليكم؟

قال: **قولوا: اللهم صلِّ على محمدٍ وعلى آلِ محمدٍ، كما صليتَ على إبراهيمَ، وعلى آلِ إبراهيمَ، إنك حميدٌ مجيدٌ، اللهم بارِكْ على محمدٍ وعلى آلِ محمدٍ، كما باركتَ على إبراهيمَ، وعلى آلِ إبراهيمَ إنك حميدٌ مجيدٌ**».

وفي باب الصلاة على النبيِّ ﷺ بعد التشهد، من صحيحِ مسلمٍ، بسندِه عن أبي مسعودٍ الأنصاريِّ، قال:

«أتانا رسولُ اللّهِ ﷺ ونحن في مجلس سعد بن عبادة، فقال له بشير بن سعد: **أمرنا اللّهُ تعالى أن نصليَ عليك يا رسولَ اللّهِ، فكيف نصلي عليك؟ قال: فسكت رسولُ اللّهِ ﷺ، حتى تمنَّينا أنه لم يسألْهُ. ثم قال رسولُ اللّهِ ﷺ: قولوا اللهمَّ صل على محمدٍ وعلى آلِ محمدٍ، كما صليتَ على آلِ إبراهيمَ، وبارك على محمدٍ وعلى آلِ محمدٍ كما باركتَ على آلِ إبراهيمَ في العالمين، إنك حميدٌ مجيدٌ، والسلامُ كما قد علِمتم**».

الشاهدُ الثاني: ما رواه الشيخُ الكلينيُّ؛ بإسنادِهِ، عن وهبِ بنِ عبدِ ربه وعبيدِ اللّهِ الطويلِ، عن شيخٍ من النخع، قال: **قلتُ لأبي جعفرٍ عليه السلام: إني لم أزل والياً؛ منذ زمنِ الحجاجِ إلى يومي هذا، فهل لي من توبةٍ؟! قال: فسكتَ ! ثم أعدتُ عليه. فقال: لا، حتى تؤدِّيَ إلى كلِّ ذي حقٍّ حقَّهُ**»[2].

---

(١) الصنعاني، عبدالرزاق (ت ٢١١هـ)، المصنف، ج ٢، ص ٢١٢، تاب الصلاة، باب الصلاة على النبي ﷺ.

(٢) أصول الكافي، ج ٢، ص ٣٣١، كتاب الإيمان والكفر، باب الظلم، الحديث ٣. وعنه: وسائل الشيعة، ج ١٦، ص ٥٢، الحديث (٢٠٩٥٩).

وهذا الحديثُ شاهدٌ واضحٌ على أن حقوقَ الناسِ لا يجوزُ التهاونُ فيها، ولا العدوانُ عليها، وأن مَن ابتلي بشيءٍ من التقصيرِ في ذلك وجب عليه تداركُهُ.

والظاهرُ أن الحديثَ؛ في ما يتعلَّقُ بالتوبةِ، لا يتحدث عن الحقوقِ التي لا مجالَ لاسترجاعِها؛ مثل الإهانةِ تُوجه إلى مَن لا يستحقُّها ثم يموتُ، فإنَّ ردَّها لا يكادُ يتيسر بنحوٍ كاملٍ، وإنما يتيسَّر فيها التوبةُ الصادقةُ، والاستغفارُ للمُهان، وتحسينُ سمعتِه مما اتُّهِم به من باطلٍ، إلى أن يتولَّى اللّهُ تعالى المحاسبةَ عليها يومَ القيامة، أو يعفوَ المظلومُ عن الظالمِ.

بل يتناول الحديثُ الحقوقَ التي يمكن إعادتُها إلى أصحابِها؛ مثلَ الأموالِ المغصوبةِ؛ فإنه لا مناصَ لمن غصبَها أن يعيدَها إلى أصحابِها.

ولَما كان ظلمُ الخلقِ بالغَ الحرمةِ، والتوبةُ منها - في بعضِ مراتبِهِ - متعسِراً، بل متعذِّراً غالباً، جاءت الأدلةُ والشواهدُ في المشروعِ الإسلاميِّ مشدِّدةً على تجنبِ التصدِّي للولايةِ للظالمِ.

ويرشد إلى ذلك ما رواه الشيخُ الكلينيُّ؛ بإسنادِهِ، عن داودِ بنِ زربي، قال:

«أخبرني مولى لعليِّ بنِ الحسينِ عليه السلام، قال: كنتُ بالكوفةِ فقدِم أبو عبد اللّه عليه السلام الحيرةَ، فأتيتُه، فقلتُ له: جُعلتُ فداك لو كلَّمتَ داودَ بن عليٍّ، أو بعضَ هؤلاء، فأدخل في بعضِ هذه الولاياتِ!

فقال: ما كنتُ لأفعل!

قال: فانصرفتُ إلى منزلي، فتفكرتُ، فقلت: ما أحسبه منعني إلا مخافةَ أن أظلِمَ أو أجورَ! واللّهِ لآتينَّه، ولأعطينَّه الطلاقَ والعتاقَ والأيمانَ المغلَّظةَ، ألا أظلمَ أحداً، ولا أجورَ، ولأعدلنَّ.

قال: فأتيته، فقلتُ: جعلت فداك إني فكرتُ في إبائك عليَّ فظننتُ أنك إنما منعتني وكرهتَ ذلك؛ مخافةَ أن أجورَ أو أظلمَ! وإن كلَّ امرأةٍ لي طالقٌ، وكلَّ مملوكٍ لي حرٌّ عليَّ وعليَّ إن ظلمتُ أحداً، أو جرتُ عليه، وإن لم أعدلْ ؟!

قال: كيف؟!

قلتُ: قال: فأعدتُ عليه الأيمانَ.

فرفع رأسَه إلى السماءِ، فقال: تناولُ السماءِ أيسرُ عليك من ذلك»[١].

والذي يبدو أن هذا السائلَ لم يستوعب حقيقةَ المشروعِ الذي ينطلق منه الإمامُ الصادقُ عليه السلام في بناءِ مواقفِهِ، ويؤسسُ عليه قاعدتَهُ الشعبيةَ، وهي ضفةُ القسطِ والعدلِ. وأما دولةُ بني العباسِ وأمثالها؛ مما سبقها أو لحقها من دول الانحراف والغصب؛ فإن الإمامَ عليه السلام يعلم أنها تقفُ على الضفةِ الأخرى؛ أي ضفةِ الظلمِ والجورِ.

وعلى هذا الأساسِ امتنع الإمامُ الصادقُ عليه السلام عن التوسطِ لهذا المؤمنِ أن ينخرطَ في مشروعِ ظالمٍ، وإن بدا له - لحسنِ ظنِّه بنفسِهِ، وعدمِ فقهِهِ بالواقعِ - أنه قادرٌ على أداءِ الحقوقِ الشرعيةِ للخالقِ والخلقِ.

هذا مع ملاحظةِ أن تمنُّعَ الإمامِ عليه السلام كان في بدايةِ تأسيسِ الدولةِ العباسيةِ! وهذا يعني أن ظلمَها لم يظهرْ للناسِ بعدُ، فضلاً عن أن يتفاقمَ[٢]. ولو بان ظلمُها وظهر لَما طلب هذا المؤمنُ من الإمامِ عليه السلام أن يتوسطَ له في ذلك، ولَما احتاج أن يراجعَه في الجوابِ.

الشاهدُ الثالثُ: ما رواه الشيخُ الكلينيُّ؛ بإسنادِهِ، عن محمدِ بنِ مسلمٍ، عن أحدِهما - أي الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام - «**في رجلٍ أوصى بمالِهِ في سبيلِ اللّهِ. قال: أعطِ لِمَن أوصى له به؛ وإن كان يهوديّاً أو نصرانيّاً. إن اللّهَ تبارك وتعالى يقول ﴿ فَمَنۢ بَدَّلَهُۥ بَعۡدَ مَا سَمِعَهُۥ فَإِنَّمَآ إِثۡمُهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُۥٓ... ﴾**[٣]»[٤].

---

(١) فروع الكافي، ج ٥، ص ١٠٨، كتاب المعيشة، باب عمل السلطان وجوائزهم، الحديث ٩. وعنه: وسائل الشيعة، ج ١٧، ص ١٨٨ - ١٨٩، الحديث (٢٢٣١٧).

(٢) باعتبارِ أن الدولةَ العباسيةَ تأسست في السنة ١٣٢هـ والإمامَ الصادقَ عليه السلام توفي في السنة ١٤٨هـ. ثم إن السؤالَ والجوابَ كانا في الحيرةِ، ولا يُستبعد أن يكون ذلك قد وقع في الفترة التي اتخذها السفاحُ عاصمةً لحكمِهِ في السنتين الأولين من تولّيه؛ إذ إنه تركها في سنة ١٣٤هـ كما نصَّ على ذلك ابنُ الأثيرِ في الكاملِ؛ في حوادثِ هذه السنةِ.

وهذا يعني أن السؤالَ والجوابَ كانا في بدايةِ نشوءِ الدولةِ العباسيةِ، وإبان ابتهاجِ الناسِ بانتصارِها؛ بعد أن كان شعارُها (الرضا من آل محمد)، وجهلِهم بما سيؤول حالُها إليه من جورٍ فاق جورَ بني أمية؛ حتى قال من قال:

يا ليتَ جورَ بني مروانَ عادَ لنا — وأن عدلَ بني العباس في النارِ

(٣) سورة البقرة، الآية ١٨١.

(٤) فروع الكافي، ج ٧، ص ١٤، كتاب الوصايا، باب إنفاذ الوصية على جهتها، الحديث ٢. ومثله - عن الصدوق - في وسائل الشيعة، ج ١٩، ص ٣٣٧، برقم (٢٤٧٢٢)؛ وفيه أنه عن الإمام الباقر عليه السلام.

ودلالةُ الخبرِ على حرمةِ حقوقِ الناسِ ظاهرةٌ.

ويمتاز هذا الخبرُ بخصوصيةِ التأكيدِ على أن حرمةَ الحقوقِ هذه، وعدمَ جوازِ ظلمِ الناسِ فيها، لا فرقَ فيهما بين مسلمٍ وغيرِ مسلمٍ.

فإن الوصيةَ مندوبٌ إليها، وهي للمسلمِ ولغيرِ المسلمِ صحيحةٌ، وتنفيذَها لازمٌ، والتلاعبَ بها محرمٌ[١].

أجل، لو كانت الوصيةُ في أمرٍ محرمٍ لم تحظَ بهذا الاحترامِ والمشروعيةِ، من دون فرقٍ بين أن يكونَ كلٌّ من الموصِي والموصَى له، أو أحدِهما، مسلماً أو غيرَ مسلمٍ؛ فإن ذلك نحوٌ من التعاونِ على الإثمِ وهو ممنوعٌ. فقد قال اللّهُ تعالى ﴿...وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾[٢].

ويشهدُ لمضمونِ هذا الخبرِ؛ في شموليةِ حرمةِ الحقوقِ للمسلمِ وغيرِهِ، ما رواه الشيخُ الكلينيُّ؛ بإسنادِهِ، عن إسحاقَ بنِ عمارٍ، عن أبي عبدِ اللّهِ الصادقِ عليه السلام، قال:

«إن اللّهَ عزَّ وجلَّ أوحى[٣] إلى نبيٍّ من أنبيائِهِ في مملكةِ جبارٍ من الجبارين أن ائتِ هذا الجبارَ فقل له: إنني[٤] لم أستعملْك على سفكِ الدماءِ، واتخاذِ الأموالِ! وإنما استعملتُك لتكفَّ عني أصواتَ المظلومين؛ فإني لم[٥] أدَعْ ظلامتَهم وإن كانوا كفاراً»[٦].

---

(١) قال العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ) «والأقربُ صحةُ الوصيةِ للذميِّ وإن كان أجنبياً، والبطلانُ للحربيِّ والمرتدِّ» [قواعد الأحكام، كتاب الوصية، ج ٢، ص ٤٤٧].
قال الإمام الخميني (ت ١٤٠٩هـ) «تصح الوصيةُ للذميِّ، وكذا للمرتدِّ المليِّ إن لم يكن المالُ مما لا يملكه الكافرُ كالمصحفِ. وفي عدمِ صحتِها للحربيِّ والمرتدِّ الفطريِّ تأملٌ» [تحرير الوسيلة، كتاب الوصية، المسألة ١٦].
وجاء في الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ٤٣، ص ٢٥٢، مادة (وصية)، فقرة (الوصية لغير المسلم) «لا يُشترط إسلامُ الموصَى له لصحةِ الوصيةِ له في الجملةِ».

(٢) سورة المائدة، الآية ٢.

(٣) في الوسائل «أوحى اللّه عز وجل».

(٤) في الوسائل «إني».

(٥) في الوسائل «لن».

(٦) أصول الكافي، ج ٢، ص ٣٣٣، كتاب الإيمان والكفر، باب الظلم، الحديث ١٤. وعنه: وسائل الشيعة، ج ٧، ص ١٢٩، الحديث (٨٩١٨).
والحديث رواه الشيخ الصدوق؛ في ثواب الأعمال وعقاب الأعمال، باب عقاب من ظلم، باختلافٍ يسيرٍ لا يغير المعنى.

النموذجُ الرابعُ: ما رواه الشيخُ الصدوقُ في رسالةِ الحقوقِ[1].

فقد أودع الإمامُ السجادُ عليُّ بنُ الحسينِ عليه السلام في هذه الرسالةِ المهمةِ حقوقاً كثيرةً لأطرافٍ متعدِّدِين، القريبُ والبعيدُ، والمؤالفُ والمخالفُ، والقويُّ والضعيفُ، والمعلِّمُ والمتعلمُ، والحاكمُ والمحكومُ، وغيرُهم.

وسيكون لنا وقفةٌ مناسبةٌ حول الدوائرِ الحقوقيةِ التي تناولتْها هذه الرسالةُ القيمةُ، وذلك في المنزلِ الرابعِ من المرحلةِ الثانيةِ، فانتظر.

النموذجُ الخامسُ: ما رواه الشيخُ الكلينيُّ؛ بإسنادِهِ، عن حفصِ بنِ عمرَ، عن أبي عبدِ اللّهِ الصادقِ عليه السلام، قال «**قال أميرُ المؤمنين (صلوات اللّه عليه): مَن خافَ القصاصَ كفَّ عن ظلمِ الناسِ**»[2].

وهذا الحديثُ يحذِّر الناسَ من ظلمِ الناسِ انطلاقاً من أصلِ العدلِ الإلهيِّ؛ الذي يفرضُ أن يُنتصَف للمظلومِ من الظالمِ، ويُقتصَّ - بالمعنى العامِّ - من الظالمِ.

فإذا قَتل القاتلُ عمداً قُتِل، وإذا قَتَل خطأً أُخذت منه الديةُ، وإذا جَرح جُرِح، ونحو ذلك من وجوهِ الاقتصاصِ العادلِ المسطورةِ في أبوابِ الحدودِ والقصاصِ والدياتِ والجناياتِ من كتب الفقه.

وفي الحديثِ لطيفةٌ لابدَّ من الالتفاتِ إليها، وهي الربطُ بين الإيمانِ والسلوكِ. فقد جُعل الخوفُ من القصاصِ؛ النابعُ من الإيمانِ باللّهِ أولاً، وبعدلِه ثانياً، وبأن للناسِ حقوقاً ثالثاً، وأن الظلمَ محرمٌ رابعاً، وبين الارتداعِ عن ظلمِ الناسِ؛ وهو من السلوكِ، جُعِل هذا الخوفُ رادعاً.

فكأنه جَعل العدلَ في السلوكِ نتيجةً للإيمانِ الصادقِ.

وستكون النتيجةُ المعاكِسةُ هي أن من ضعُف إيمانُه باللّهِ وعدلِهِ، أو انعدمَ، سيكون جريئاً على ظلمِ الناسِ، وأن ظلمَهم يكشف عن انعدامِ الإيمانِ باللّهِ تعالى، أو ضعفِهِ.

---

(١) أوردناها كاملةً؛ في الملحق ٣ من ملاحق هذه الدراسة؛ فراجعها.

(٢) أصول الكافي، ج ٢، ص ٣٣١، كتاب الإيمان والكفر، باب الظلم، الحديث ٦. وعنه: وسائل الشيعة، ج ١٦، ص ٤٨، الحديث (٢٠٩٤٦). وقد رواه الكليني - أيضاً - عن رسول اللّه صلى الله عليه وآله في الباب نفسه، ص ٣٣٥، برقم (٢٣)، وفي سنده مَن لم يصرَّح باسمه.

النموذجُ السادسُ: ما رواه الشيخُ الكلينيُّ؛ بإسنادِهِ، عن أبي جعفرٍ الباقرِ عليه السلام، أنه قال «**لا تُقبل شهادةُ سابقِ الحاجِّ؛ لأنه قتل راحلتَهُ، وأفنى زادَهُ، وأتعَب نفسَهُ، واستخفَّ بصلاتِهِ.**

قلتُ [والقائل هو الراوي]: **فالمكارِي، والجمَّالُ، والملَّاحُ.**

قال: فقال: وما بأسٌ بهم، تُقبل شهادتُهم؛ إذا كانوا صلحاءَ»[1].

وهذا الحديثُ يبيِّن أن دائرةَ الظلمِ تشملِ الحيوانَ؛ بحيث تسقط عدالةُ مَن يظلمُهُ، فلا تُقبل شهادتُه؛ فإن للحيوانِ حقوقاً؛ منها أن لا يُحمَّل ما لا يحتمله، ولا يُنهَك بسرعةٍ لا يطيقُها أو تؤذيه. وجُعِل العدوانُ على تلك الحقوقِ مماثلاً لظلمِ الإنسانِ نفسَهُ؛ بتعريضِها للخطرِ من خلالِ إفناءِ الزادِ، وإتعابِ النفسِ، ومن خلالِ العدوانِ على الصلاةِ بالاستخفافِ بها.

وفي الحديثِ الشريفِ فائدةٌ لا ينبغي تجاوزُها، وهي: رفعُ ما يمكن أن يُتوهَّم من احتقارِ بعضِ الفئاتِ الاجتماعيةِ؛ بذريعةِ ما يباشرونه من أعمالٍ، مما قد يحتقرُها بعضُ الناسِ، أو لاضطرارِهم أن يخرُجوا عن بعضِ ما يهتمُّ الناسُ برعايتِهِ من قواعدَ في التعاملِ الاجتماعيِّ؛ بسببِ ما تفرضُهُ عليهم هذه المهنةُ.

والشرطُ الذي وضعَهُ الإمامُ عليه السلام؛ في هذا الحديثِ، من أجلِ الحكمِ بعدالةِ مباشِر هذه القطاعاتِ العمليةِ هو الصلاحُ فحسبُ.

هذه جولةٌ سريعةٌ في بساتينِ الحديثِ الشريفِ، تبيَّن لنا منها أن المشروعَ الإسلاميَّ يربط ربطاً وثيقاً، بل عُضويّاً، بين الأمرَين؛ بحيث لا يُتصوَر أن يُجسَّد هذا المشروعُ - على الوجهِ المطلوبِ - ممن لا يَحمل هذه الروحَ الإيمانيةَ بين جَنبيه، وأما مَن حملَها بصدقٍ فسيكونُ عادلاً مع الناسِ، وسيكونون من ناحيتِه في أمنٍ وسلامٍ.

ونختم حديثَنا في هذه المجموعةِ بالتنبيهِ إلى أن استقصاءَ الأحاديثِ الواردةِ في الظلمِ يخرج بنا عن ما رسمناه لهذا البحثِ، فلم نعقدْه لذلكَ، بل إننا لم نتطرقْ للظلمِ - في هذه المرحلةِ - بأزيدَ من كونِهِ القنطرةَ التي يجبُ تجاوزُها لبلوغِ العدلِ.

---

(١) فروع الكافي، ج ٧، ص ٣٩٦، كتاب الشهادات، باب ما يرد من الشهود، الحديث ١٠. وعنه: وسائل الشيعة، ج٢٧، ص ٣٨١، الحديث (٣٤٠٠٣).

ومن ثم، فإننا معذورون عن الاستقصاءِ والاستيفاءِ لأطرافِ الحديثِ عن الظلمِ حاليّاً.

ومع ذلك فلا بدَّ من الإشارةِ إلى أن جوامعَ الحديثِ الشريفِ قد تناولت الظلمَ بالكثيرِ من الإسهابِ والتفصيلِ، وقد توزع الحديثُ فيها عنه على عناوينَ كثيرةٍ.

ومثالاً على ذلكَ: نجد المحدثَ الكلينيَّ (رحمه الله) عقد للظلمِ باباً خاصاً جعل عنوانَهُ (باب الظلم)، لكنه فرَّق موادَ كثيرةً تتعلَّق به في عناوينَ أخرى، لا تخلو من معالجةٍ للظلمِ، أو تحذيرٍ منه، أو بيانٍ لتبعاتِهِ، ونحوِ ذلك.

تجد ذلك في كلٍّ من أبوابِ: طلب الرئاسة، واختتال الدنيا بالدين، ومن وصف عدلاً وعمل بغيره، والمراء والخصومة ومعاداة الرجال، والغضب، والحسد، والعصبية، والكبر، والعجب، وحب الدنيا والحرص عليها، والطمع، والخرق، وسوء الخلق، والسفه، والبذاء، ومن يتقى شره، والبغي، والفخر والكبر، والقسوة، واتباع الهوى، والمكر والغدر والخديعة، والكذب، وذي اللسانين، والهجرة، وقطيعة الرحم، والعقوق، والانتفاء، ومن أذى المسلمين واحتقرهم، ومن طلب عثرات المؤمنين وعوراتهم، والتعيير، والغيبة والبهت، والرواية على المؤمنين، والشماتة، والسباب، والتهمة وسوء الظن، ومن لم يناصح أخاه المؤمن، وخلف الوعد، ومن حجب أخاه المؤمن، ومن استعان به أخوه فلم يعنه، ومن منع مؤمناً شيئاً عنده، ومن أخاف مؤمناً، والنميمة، والإذاعة، ومن أطاع المخلوق في معصية الخالق، وفي عقوبات المعاصي العاجلة.

فلا يكاد يخلو بابٌ من هذه الأبوابِ، وغيرِها، عن معالجةٍ لأصلِ الظلمِ، أو لتفصيلٍ، أو أزيدَ، من تفاصيلِهِ. فإذا أضفنا إلى ذلك بقيةَ أبوابِ كتابِهِ وفصولِه سنجد أن واحداً لا يخلو عن بيانٍ لواحدٍ من صنوفِ الظلمِ.

وحالُ جوامعِ الحديثِ الأخرى - عند الشيعةِ والسنةِ معاً - يشبه حالَ كتابِ الكافي للشيخِ الكلينيِّ.

والسرُّ في هذا الاهتمامِ يكمن في أن مبادئَ دينِ الإسلامِ ترفضُ الظلمَ جملةً وتفصيلاً، وتدعو - بقوةٍ، وشمولٍ - إلى العدلِ والقسطِ مع الخالقِ والخلقِ.

***

وبمناسبةِ حديثِنا عن حقوقِ الناسِ، يجدر بنا الوقوفُ قليلاً على بعضٍ ما قاله الفقهاءُ في حرمةِ حقوقِ الناسِ، وطريقةِ التراجعِ عن العدوانِ فيها إن حصلَ.

مظالمُ العبادِ

انطلاقاً من نصوصِ الكتابِ الكريمِ والسنةِ المطهرةِ، فقد أفاض الفقهاءُ المسلمون - على اختلافِ انتماءاتِهم المذهبيةِ - في فتاواهم بوجوبِ مراعاةِ العدلِ حقوقِ الناسِ، وأن للعبادِ حرماتٍ لا يجوزُ العدوانُ عليها، ويجب التوبةُ على مَن ظلمَهم فيها.

ولنقِفْ على نصٍّ فقهي من مدرسةِ أهلِ البيتِ ﷺ، خطَّته يراعُ واحدٍ من فقهاءِ الإماميةِ؛ وهو أبو الصلاحِ الحلبيُّ (ت ٤٧٧هـ). ولنتعرف من خلالِه على أثرِ الدليلِ الشرعيِّ في صياغةِ الفتوى الفقهيةِ، التي تتولى بدورِها التعريفَ بمعالمِ المشروعِ الإسلاميِّ عموماً، وفي ما يتعلَّقُ ببحثِنا خصوصاً.

قال (رحمه الله):

«ومظالمُ العبادِ على ضربين:

أحدُهما: يصح قبضُه، واستيفاؤُهُ. كالأموالِ، والرباعِ، والحيوانِ، وسائرِ المملوكاتِ.

فمن شرطِ صحةِ التوبةِ من ذلك الخروجُ إلى المظلومِ من عينِ الظلامةِ، أو بدلِها إن كان حيّاً، وإلى ورثتِه إن كان ميتاً، والاعتذارُ إليه، والرغبةُ في التحليلِ مما دخل عليه من غمٍّ، وفاتَ من نفعٍ، وينوب منابَ إيصالِها إسقاطُ مستحَقِّها.

فإن تعذرَ ذلك؛ لفقدِ عينِ الظلامةِ وبدلِها، أو المظلومِ، ففرضُهُ:

على الوجهِ الأولِ: استحلالُ المظلوم. فإن عفى عن الحقِّ سقطت تبعتُهُ، وإن أبى فليعزِم على الخروجِ إليه من الظلامةِ في أولِ أحوالِ الإمكانِ. ويلزمه التقتيرُ على نفسِهِ وعيالِهِ، وعزلُ ما يفضل عن حفظِ الحياةِ للمظلومِ.

وعلى الوجهِ الثاني: عزلُ الظلامةِ من مالِهِ، والعزمُ على إيصالِها إلى مستحِقِّها، والوصيةُ بها إن احتضر دون ذلك. فإن قطع - يقيناً - بانقراضِ مستحِقِّي الظلامةِ فهي من جملةِ الأنفالِ.

فإذا فعل ما يلزمه من ذلك صحت التوبةُ وإن لم يفعلْ لم تصحَّ.

والثاني: ما لا يصح قبضُهُ، واستيفاؤُهُ.

وهو على ضروبٍ:

منها: السبُّ، والتعريضُ.

فيلزمه من حقِّ التوبةِ إكذابُ نفسِهِ مما قال مفترِياً، أو معرِّضاً، بمحضرٍ ممَّن سمعه إن كان خاصّاً، أو على رؤوسِ الأشهادِ إن كان عامّاً.

فإن كان المقذوفُ قد علم بالقذفِ فليَعتذِر إليه، ويكذِّب نفسَهُ لديه، ويستنزله عن الحدِّ والتعزيرِ. فإن عفى سقَط، وإن طالَب فعليه التمكينُ من نفسِهِ.

وليتولَّ ذلك منه سلطانُ الإسلامِ.

وإن كان المقذوفُ جاهلاً بالافتراءِ عليه لم يجزِ إعلامُه به.

وعلى القاذفِ أن يقِيد نفسَهُ إلى سلطانِ الإسلام، أو مَن يصحُّ منه إقامةُ الحدِّ؛ ليجلدَهُ بحسبِ ما وقع منه من قذفٍ أو تعريضٍ. ولا يجوزُ له إسقاطُ ما وجب من دون وليِّهِ.

ومنها: القتلُ، والجراحُ، والضربُ.

فيلزم في حقِّ التوبةِ الانقيادُ للقصاصِ أو العفوِ.

ومنها: تحسينُ القبيحِ، أو تقبيحُ الحسَنِ، والدعوةُ إلى الضلالِ.

فيلزم في حقِّ التوبةِ تلافي الفارطِ من ذلك؛ بالبيانِ عن وجهِ الخطاءِ، واستفراغِ الوسعِ في إيضاحِ الصوابِ منه.

فإذا فعل التائبُ ما يجب عليه من ذلك صحت توبتُهُ، وإن فرَّط فيه واقتصر على مجردِ الندمِ والعزمِ لم تصحَّ»[1].

ومن مدرسةِ إخوانِنا السنةِ نقرأ نصّاً لابنِ حزمٍ (ت ٤٥٦هـ)، جاء فيه:

---

(١) الحلبي، أبو الصلاح (ت ٤٧٧هـ)، الكافي في الفقه، ص ٢٤٣ - ٢٤٤.
قلت: الظاهرُ أن أصلَ هذا الكلام مأخوذٌ من كلام ذكره الشيخُ المفيدُ (ت ٤١٣هـ) - وهو أستاذُ أساتذةِ الحلبيِّ - في كتابه أوائل المقالات، جاءَ ذلك في الفقرة ٧٠، تحت عنوان (القول في التوبة من مظالم العباد)، والفقرة ٧١، تحت عنوان (القول في التوبة من قتل المؤمنين).
كما أن للفقيهِ الشيخ محمد حسن النجفي كلاماً قريباً منه، فليراجع في ج ٤١، ص ١١١، من كتابه جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام.

«والتوبةُ من ظلمِ الناسِ؛ في أعراضِهم، وأبشارِهم، وأموالِهم، لا تكون إلا بردِّ أموالِهم إليهم، وردِّ كلِّ ما تولَّد منها معها، أو مثلِ ذلك إن فاتَ.

فإن جُهلوا ففي المساكينِ ووجوهِ البِرِّ، مع الندمِ، والإقلاعِ، والاستغفارِ، وتحلُّلِهم من أعراضِهم وأبشارِهم.

فإن لم يمكن ذلك فالأمرُ إلى اللّهِ تعالى.

ولا بدَّ للمظلومِ من الانتصافِ يومَ القيامةِ، يومَ يُقتص للشاةِ الجمَّاءِ من القرناءِ.

والتوبةُ من القتلِ أعظمُ من هذا كلِّهِ، ولا تكون إلا بالقصاصِ، فإن لم يمكن فليُكثِر من فعلِ الخيرِ ليرجحَ ميزانُ الحسناتِ»[1].

والمضمونُ متفقٌ عليه بين النصَّين؛ الأمرُ الذي يشِي بتوافقِ الشيعةِ والسنةِ على مبدأِ رفضِ الظلمِ، ولزومِ مراعاةِ العدلِ حقوقِ الناسِ.

وقد يُقالُ: إذا كان حقُّ اللّهِ سبحانَهُ يُتسامَح فيه، ويُعفى عن التقصيرِ فيه، فهل سيكون حقُّ الناسِ أهمَّ؟ فلماذا هذا التشددُ؟!

قلتُ: لا يجوزُ أن يُتسامحَ في الوفاءِ بحقوقِ الخلقِ ولا الخالقِ، فكلاهما لازمُ الرعايةِ والأداءِ. لكن قد يكون السببُ وراءَ هذا التشديد أموراً، منها:

أولاً: ملاحظةُ حالِ صاحبِ الحقِّ؛ من حيث القوةِ والضعفِ، والفقرِ والغنى.

فإن فواتَ حقِّ الضعيفِ لن يكون مثلَ فواتِ حقِّ القويِّ؛ من حيث الضررِ، فإذا لاحظنا أن اللّهَ تعالى غنيٌّ في ذاتِهِ، وأن المنافعَ المرجوةَ مما ألزَمَنا به، أو نهانا عنه، لا يعود نفعُها إليه بل إلينا؛ فسيكون ضررُ تفويتِها علينا لا عليه. ومن هذه الزاويةِ يكون حقُّ الغيرِ أولى في الرعايةِ من حقوقِ اللّهِ تعالى.

ثانياً: ما ذكره واحدٌ من فقهائِنا؛ من أن ما يدلُّ على ابتناءِ حقِّ اللّهِ سبحانَهُ على

---

(١) ابن حزم، أبو محمد (ت ٤٥٦هـ)، المحلى بالآثار، ج ١، ص ٩٦، كتاب التوحيد المسألة ٨٨.
وأجاب بنحوٍ من ذلك أعضاءُ اللجنةِ الدائمةِ للبحوثِ العلميةِ والإفتاءِ في السعودية. وذلك في الفتوى الصادرة عنهم برقم (١٦٧٠٦)، والمودعة في ج ١٥، ص ٣٧٠ - ٣٧١.

التخفيفِ «إنما ورد للحثِّ والترغيبِ في أداءِ حقوقِ الناسِ والخروجِ عن مظالمِ العبادِ؛ لأن المطالِبَ في حقوقِهِ تعالى إنما هو سبحانَهُ الكريمُ، فالأمرُ مع الكريمِ الرحيمِ، بخلافِ حقوقِ الناسِ»(١).

لكن يجب أن لا يخفى أن هذا لا يجب أن يؤخَذ على إطلاقِهِ؛ لِما ورد في الأدلةِ الشرعيةِ أن بعضَ حقوقِ اللّهِ تعالى مقدمةٌ بالمطلقِ على حقوقِ الناسِ؛ فـ«ربما يكون في حقوقِ اللّهِ سبحانَهُ ما هو أهمُّ»(٢).

ثالثاً: أن يكونَ السرُّ في التشديدِ على حقوقِ الناسِ؛ مع أنها أقلُّ شأناً في ذاتِها من حقوقِ الناسِ عموماً، هو أن «الدواعي على حبسِ حقوقِ الناسِ أقوى من التخلُّف في أداءِ حقوقِ اللّهِ تعالى»(٣).

المجموعةُ الرابعةُ: العدوانُ على الخالقِ

سبقت الإشارةُ إلى أن الظلمَ كما يقع في حقِّ المخلوقين فإنه يمس ساحةَ الخالقِ سبحانَهُ، ولنصطلح عليه (العدوان). ونذكِّر بما قدَّمناه من أن الظلمَ إنما يُتصوَّر إذا افترضنا حقوقاً للمعتدَى عليه، أما إذا لم يكن له حقوقٌ فلا ظلمَ. وعليهِ، فإن ثمةَ ارتباطاً منطقيّاً بين مراعاةِ العدلِ الحقوقِ والعدلِ من جهةٍ، وبين التفريطِ فيها والظلمِ من جهةٍ أخرى.

وسنقف في هذه المجموعةِ على نماذجَ من العدوانِ على ساحةِ الخالقِ.

---

(١) الآملي، محمد تقي (ت ١٣٩١هـ)، مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص ٢١.

(٢) المصدر السابق، ج ١١، ص ٣٤٨.
وتعزيزاً لِما ذكر أعلاه؛ وأن المسألَةَ ليست على إطلاقِها، نورد جواباً صدر من فقيهٍ محققٍ هو السيدُ أبو القاسم الخوئيُّ (رحمه الله)؛ حيث قُدم إليه سؤالٌ، جاء فيه «ما هي المواردُ التي يجب، أو يجوز، للمسلم فيها أن يريق دمَه؟ وهل أن هذه الإراقةَ مشروطةٌ بإذنِ الحاكم الشرعيِّ؟».
فأجاب (رحمه الله) بما نصُّه «التعريضُ للقتلِ يجب في الدفاعِ عن الدينِ، وحفظِ بيضةِ الإسلام، إذا هوجم من قِبَل الكفارِ، وأرادوه بسوءٍ. وكذا في الدفاع عن النفسِ والعِرضِ. ويجوز في الدفاع عن المالِ، وليس شيءٌ من تلك المواردِ منوطاً بإذنِ الحاكم الشرعيِّ، واللّهُ العالمُ» [صراط النجاة، ج ٣، ص ١٤٣، السؤال ٤٢٤ وجوابه].
فالدينُ – كما هو ظاهرٌ من الجوابِ – أهمُّ من النفسِ. لذلك، (وجب) التضحيةُ بها من أجله، وهو مبرَّر، لكن النفسَ أهمُّ من المالِ، ومن العِرضِ، ومع ذلك (جاز) التضحيةُ بها دفاعاً عنهما. ولذلك أدلتُهُ الشرعيةُ، ولتُطلَب في مظانِّها من كتبِ الاستدلالِ الموسعةِ.

(٣) الاشتهاردي، الشيخ علي پناه (ت ١٤٢٩هـ)، مدارك العروة، ج ١٧، ص ٢٤٣.

النموذجُ الأولُ: ما رواه الشيخُ الكلينيُّ؛ بإسنادِهِ، عن أبي عبدِ اللّهِ الصادقِ عليه السلام، أنه قال «**إن اللّهَ احتجَّ على الناسِ بما آتاهم، وعرَّفهم**»[1].

يدلُّ هذا الحديثُ على أمورٍ يجب التنبهُ لها، والتنبيهُ عليها؛ ما دمنا بصددِ الحديثِ عن العدوانِ على اللّهِ تعالى. وهذه الأمورُ هي:

أولاً: أن للّهِ تعالى حججاً ثابتةً على خلقِهِ.

ولذلكَ، اختار الإمامُ عليه السلام تعبيرُ «**احتج**»، وهذا يعني أن صلاحيةَ الاحتجاجِ بها أمرٌ مفروغٌ منه.

والحجةُ ـ هنا ـ هي ما يدلُّ على الأمرِ أو النهيِ الإلهيين من جهةٍ، وما يبرر المعاقبةَ عند التخلفِ عن امتثالِهما من جهةٍ أخرى.

ثانياً: أن جميعَ الناسِ مشمولون بهذه الحججِ.

وهذا ما يُستَفادُ من تعبيرِ «**الناس**» الذي لم يُقيَد بشيءٍ. نعم، لا بدَّ من استثناءِ جماعةٍ وفئاتٍ قام الدليلُ القطعيُّ على استثنائِهم؛ مثلِ: صغارِ السنِّ غيرِ المكلَّفِين، والعاجِزين، والمجانين، والجهالِ؛ على ما ستأتي الإشارةُ إليه.

ثالثاً: أن هذه الحججَ وصلت إلى الناسِ.

ويُستفاد ذلك من مفرداتٍ ثلاثٍ؛ الأولى «**احتج**»، والثانية «**آتاهم**»، والثالثة «**عرَّفهم**». فهذه جميعُها تؤكدُ أن للّهِ تعالى حججاً بالغةً، وأن مَن وصلت إليه ولم يمتثل مضمونَها يكون معتدياً على ساحةِ اللّهِ عزَّ وجلَّ وظالماً.

ولعلَّ الحديثَ الشريفَ يلمح ـ في بعضِ جوانبِهِ ـ إلى قصورِ الإنسانِ في ذاتِهِ عن أن يتعرَّف بنفسِهِ على أوامرِ اللّهِ تعالى ونواهيه، وقصورِهِ بالطبعِ عن معرفةِ ملاكاتِها. ولهذا السببِ، حُرِّم عليه أن يتصدَّى للتشريعِ من دون اللّهِ سبحانَهُ.

ويشهدُ لهذا ما رواه الشيخُ الكلينيُّ؛ بإسنادِهِ، عن أبي عبدِ اللّهِ الصادقِ عليه السلام، أنه قال «**ليس للّهِ على خلقِهِ أن يعرِفوا، وللخلقِ على اللّهِ أن يُعرِّفَهم، وللّهِ على الخلقِ إذا عرَّفهم**

(١) أصول الكافي، ج ١، ص ١٦٢ ـ ١٦٣، كتاب التوحيد، باب البيان والتعريف ولزوم الحجة، الحديث ١. وعنه: بحار الأنوار، ج ٥، ص ١٩٦، باب الهداية والضلال ...، الحديث ٨.

أن يقبَلوا»[1]. فلم يتعهد الحقُّ عزَّ وجلَّ أن يخلق هذا الإنسانَ قادراً على المعرفةِ ذاتيّاً، لكنه ألزم نفسَهُ - رحمةً، وتفضلاً - بأن يتولّى هو تعالى تعريفَ عبدِهِ بما يجب أن يعرِّفه، وفي الوقتِ نفسِهِ ألزم عبدَه هذا بأن يقبلَ إذا هو عرفَ.

إن قلتَ: ما هو حال مَن لم يعرِف ؟!

قلتُ: إن من الظلمِ - وهو محلُّ بحثِنا - أن نطالبَ أحداً؛ أيّاً كان، بما هو خارجٌ عن قدرتِهِ، والتحركُ دونَ قصدٍ متعذِّرٌ؛ لاستحالةِ القصدِ دون علم. فإذا افترضنا الإنسانَ جاهلاً بأمرٍ ما فهو معذورٌ بمقتضى العدلِ؛ إلا أن يكونَ قد قَصَّر في تحصيلِ ما هو موجودٌ ومتاحٌ له الوصولُ إليه.

ويشهدُ لعذرِ الجاهلِ، بل يدلُّ عليه، نصوصٌ كثيرةٌ؛ منها:

- ما رواه الشيخُ الكلينيُّ؛ بإسنادِهِ، عن عبد الأعلى بن أعين، قال: «**سألتُ أبا عبدِ اللّهِ** عليه السلام **مَن لم يعرف شيئاً هل عليه شيءٌ ؟ قال: لا**»[2].
- ما رواه أيضاً؛ بإسنادِهِ، عن أبي عبدِ اللّهِ عليه السلام، أنه قال: «**ما حجب اللّهُ عن العبادِ فهو موضوعٌ عنهم**»[3].
- ما رواه الشيخ الصدوقُ، بإسناده، عن أبي عبدِ اللّهِ الصادقِ عليه السلام، أنه قال: «**ما حجب اللّهُ علمَهُ عن العبادِ فهو موضوعٌ عنهم**»[4].

وهذا المضمونُ من المسلّماتِ، فقد روى الشيخُ الصدوقُ أن الإمامَ علي عليه السلام قال «**ما أبالي أبولٌ أصابني أو ماء؛ إذا لم أعلَم**»[5]. وذلك أن البولَ محكومٌ بالنجاسةِ في الإسلام، ولا تصح الصلاةُ دون طهارةِ البدنِ والملابسِ من النجاسات، ومنها هذه، إذا سرت إليها.

---

(١) المصدر السابق، ج ١، ص ١٦٤، باب حجج اللّه على خلقه، الحديث ١.
ورواه الصدوق في التوحيد، باب التعريف والبيان والحجة والهداية، الحديث ٦.

(٢) المصدر السابق، الحديث ٢.

(٣) المصدر السابق، الحديث ٣.

(٤) الصدوق، محمد بن علي (ت ٣٨١هـ)، كتاب التوحيد، ص ٤١٣، باب التعريف والبيان والحجة والهداية، الحديث ٩. وعنه: وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٦٣، الحديث (٣٣٤٩٦).

(٥) من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٧٢، كتاب الطهارة، باب الثوب يصيبه المني، الحديث ١٦٦. وعنه: وسائل الشيعة، ج ٣، ص ٤٦٧، الحديث (٤١٩٦).

ومع هذا الاشتراطِ لا يرى الإمامُ عليه السلام - وفقاً لهذا الحديثِ - بأساً من الصلاةِ إذا مسته رطوبةٌ يُحتمل أن تكونَ بولاً؛ وهو نجسٌ، ويُحتمل أن تكونَ ماءً؛ وهو طاهرٌ، وعلل الإمامُ عليه السلام ذلك بقولِهِ «**إذا لم أعلمْ**».

وهذا يعني أن صلاةَ الجاهلِ بالنجاسةِ صحيحةٌ.

ويشهدُ، بل يدلُّ، على عدمِ عذرِ الجاهلِ المقصِّرِ ما رواه الشيخُ المفيدُ؛ بإسنادِهِ، عن مسعدةَ بنِ زيادٍ، قال: «**سمعتُ جعفرَ بنَ محمدٍ عليهما السلام؛ وقد سُئل عن قوله تعالى ﴿... فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ... ﴾**[1]**، فقال: إن اللّهَ تعالى يقول للعبدِ يومَ القيامةِ: عبدِي أكنتَ عالِماً؟ فإن قال: نعم، قال له: أفلا عملتَ بما علمتَ؟ وإن قال: كنتُ جاهلاً، قال له: أفلا تعلمتَ حتى تعملَ؟ فيخصمه.**

وذلك ﴿...فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ... ﴾»[2].

ولا يخفى أن هذا الإلزامَ يتناسب مع ما جاء بيانُه في القرآنِ الكريم أن اللّهَ سبحانَهُ قد أكمل دينَه، وأنه ارتضاه لنا، وذلك في قوله ﴿...الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ... ﴾[3].

وفي الوقتِ نفسِهِ يجب الالتفاتُ إلى أن هذا لا يعني أن جميعَ التفاصيلِ قد جاء النصُّ عليها في الكتابِ الكريمِ أو السنةِ المطهرةِ، بل يكفي لتحقيقِ ذلك النصُّ على الأصولِ العامةِ، وبعضِ التفاصيلِ، ثم يوكَل تفصيلُ ما بقي إلى العالِم المشهودِ له بالإحاطةِ التامةِ بالشريعةِ، فـ«ما يُعلَم بطريقِ الوحي فهو محصورٌ متناهٍ، وما يُعلَم بالاستنباطِ من معاني الوحي غيرُ متناهٍ»[4]، فلا بدَّ من الاستنباطِ، وإن اختلفوا في حدودِهِ وآلياتِهِ.

وكيف كان، فإن هذا الشمولَ هو ما يؤكد الشيعةُ الإماميةُ أنه حصل بالنصِّ النبويِّ الصريحِ؛ الذي اتفق محدثو الأمةِ على روايتِهِ والشهادةِ بصحتِهِ.

---

(١) سورة الأنعام، الآية ١٤٩.

(٢) المفيد، محمد بن محمد (ت ٤١٣هـ)، الأمالي، ص ٢٢٢، المجلس ٢٧، الحديث ٦، والمجلس ٣٥، الحديث١. وعنه: بحار الأنوار، ج ١، ص ١٧٨.

(٣) سورة المائدة، الآية ٣.

(٤) السرخسي، محمد بن أحمد (ت ٤٨١هـ)، أصول السرخسي، ج ٢، ص ٩٤، فصل في بيان طريقة الرسول صلى الله عليه وآله في إظهار أحكام الشرع.

فالقرآنُ الكريمُ يبيِّن أن وظيفةَ النبيِّ ﷺ هو تبيينُ ما أُنزِل إليه للناسِ، فقال تعالى ﴿...وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ...﴾[١]. وهو ما فعله حتى وعدَهُ اللّهُ تعالى بإعطائِهِ حتى يرضى، وهي شهادةٌ له بأداءِ المهمةِ على الوجهِ المطلوبِ، فقال تعالى ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰٓ﴾[٢].

مع العلمِ بأن هذه الشهادةَ صدرت مبكرةً في أوائلِ البعثةِ؛ وهذا يعني الرضا الإلهيَّ التامَّ بشخصِ الرسولِ ﷺ وبأدائِهِ من أولِ الأمرِ.

وقد أبان هذا الراضي المرضيُّ ﷺ أن مَن سيتولى المهمةَ في حفظِ الدينِ وتعليمِ الناسِ به، وقيادةِ مسيرتِهِ، هم عترتُهُ وأهلُ بيتِهِ (صلوات اللّه وسلامه عليهم).

ولهذا، أوصى أمتَه بالتمسكِ بحبلِ اللّهِ والاعتصامِ به، وكشَف أنه يتمثلُ في الكتابِ والعترةِ، فقال - في ما رواه عنه ﷺ زيدُ بنُ ثابتٍ - **«إني تاركٌ فيكم خليفتين: كتابُ اللّهِ؛ حبلٌ ممدودٌ ما بين السماءِ والأرضِ، وعترتي؛ أهلُ بيتي. وإنهما لن يتفرقا حتى يردا عليَّ الحوضَ»**[٣].

وقال - في ما رواه عنه ﷺ جابرٌ - **«أيها الناسُ! قد تركتُ فيكم ما إن أخذتُم به لن تضلوا: كتابَ اللّهِ، وعترتي أهلَ بيتي»**[٤].

بل إن النبيَّ ﷺ حذَّر من التقدمِ عليهم؛ فقد جاء في ما رواه زيدٌ بنُ أرقمَ، قال:

«نزل النبيُّ ﷺ يومَ الجحفةِ، ثم أقبل على الناسِ، فحمد اللّهَ، وأثنى عليه، ثم قال: إني لا أجد لنبيٍّ إلا نصفَ عمرِ الذي قبله، وإني أوشَكُ أن أُدعَى فأجيب، فما أنتم قائلون؟

قالوا: نصحتَ.

قال: أليس تشهدون أن لا إله إلا اللّهُ، وأن محمداً عبدُهُ ورسولُهُ، وأن الجنةَ حقٌّ، والنارَ حقٌّ، وأن البعثَ بعد الموتِ حقٌّ؟

قالوا: نشهد.

---

(١) سورة النحل، الآية ٤٤.
(٢) سورة الضحى، الآية ٥.
(٣) هذا حديثٌ صحيحٌ؛ بشهادة مثل الألباني، في كتابه الجامع الصغير وزيادته، برقم (٤٢٢٣).
(٤) المصدر السابق، برقم (٤٥١٤).

قال: فرفع يديه فوضعَهُما على صدرِهِ. ثم قال: وأنا أشهدُ معكم. ثم قال: ألا تسمعون؟

قالوا: نعم!

قال: فإني فرَطُكُم على الحوضِ، وأنتم واردون عليَّ الحوضَ، وإن عَرضَهُ أبعدُ ما بين صنعاءَ وبصرى، فيه أقداحٌ عددَ النجومِ من فضةٍ، فانظروا كيف تخلفوني في الثقلين؟

فنادى منادٍ: وما الثقلان يا رسولَ اللّهِ؟

قال: كتابُ اللّه؛ طرفٌ بيدِ اللّهِ عزَّ وجلَّ، وطرفٌ بأيديكم، فاستمسِكوا به لا تضِلوا. والآخرُ عترتي. وإن اللطيفَ الخبيرَ نبَّأني أنهما لن يتفرقا حتى يردا عليَّ الحوضَ، وسألتُ ذلك لهما ربي.

فلا تقدَّموهما فتهلكوا، ولا تقصِّروا عنهما فتهلكوا، ولا تعلِّموهم فإنهم أعلمُ منكم.

ثم أخذ بيدِ عليٍّ رضي اللّه عنه، فقال: من كنتُ أولى به من نفسي فعليٌّ وليُّهُ، اللهم والِ مَن والاه، وعادِ مَن عاداهُ»[1].

والحديثُ واضحُ الدلالةِ على المقصودِ، وأن النبيَّ ﷺ ترك فينا وديعةً ثمينةً، ليس لنا أن نفرِّط في رعايتِها، أو التلقِّي عنها، والتمسكِ بها. وأن بذلك - فقط - نجاتَنا في الدنيا والآخرة.

وهذه الوديعةُ - بشقَّيها - هي حبلُ اللّهِ، ويتمثل هذا الحبلُ في (القرآن والعترة).

النموذجُ الثاني: ما رواه الشيخُ الكلينيُّ؛ بإسنادِهِ، عن محمدِ ابنِ مسلمٍ، عن أبي جعفرٍ الباقرِ عليه السلام، قال:

«خطب أميرُ المؤمنين عليه السلام الناسَ، فقال:

أيها الناسُ! إنما بدءُ وقوعِ الفتنِ أهواءٌ تُتَّبع، وأحكامٌ تُبتدَع، يخالَف فيها كتابُ اللّهِ، يتولَّى فيها رجالٌ رجالاً.

فلو أن الباطلَ خلص لم يخفَ على ذي حِجى، ولو أن الحقَّ خلصَ لم يكن اختلافٌ،

---

(١) الطبراني، سليمان بن أحمد (ت ٣٦٠هـ)، المعجم الكبير، ج ٥، ص ١٦٦، الحديث (٤٩٧١).

ولكن يؤخَذُ من هذا ضغثٌ، ومن هذا ضغثٌ، فيُمزَجان، فيجيئان معاً. فهنالك استحوذ الشيطانُ على أوليائِهِ، ونجا الذين سبقَت لهم من اللّهِ الحسنى»[1].

والحديثُ يبيِّن مناشئَ الانحرافِ عن الدينِ وتحريفِهِ، وما هي العواملُ الأساسيةُ التي تُسهِم في ذلك. ولنا هنا وقفاتٌ:

الوقفةُ الأولى: أن الخطابَ صدر من الإمامِ عليٍّ عليه السلام. وهذا يعني أن بوادرَ الفتنةِ ومقدماتِها قد حصلت وتحققت في زمنِهِ، أو أنها كانت حاصلةً بالفعلِ، بما يؤكد أن الأمةَ لم تلتزمْ بما جاء في النموذجِ السابقِ من الأمرِ النبويِّ بالتمسكِ بالكتابِ والعترةِ، باعتبارِهما حبلَ اللّهِ تعالى، وضماناً عن الانحرافِ.

الوقفةُ الثانيةُ: أن هذا الخطابَ، التربويَّ والتحذيريَّ في الوقتِ نفسِهِ، لم يكن خطاباً نخبويّاً، وإنما كان خطاباً وُجِّه إلى عمومِ المسلمين وكافَّتِهم بقولِهِ عليه السلام **«أيها الناسُ!»**.

الوقفةُ الثالثةُ: أن هذا الخطابَ لم يُلقَ لمعالجةِ فتنةٍ معاصرةٍ للإمامِ عليه السلام فحسبُ؛ حتى يُتعامَل معه باعتبارِهِ حدثاً تاريخيّاً، يمكن تجاهلُهُ وتناسيه لهذا السببِ أو ذاك. وإنما أُلقي بغرضِ التأصيلِ لكيفيةِ التعاملِ مع الفتنِ، متى كانت وأيّاً كانت، بدفعِها إن لم تقع، وبرفعِها إن هي وقعت.

يُستَفادُ ذلك من قولِهِ عليه السلام **«إنما بدءُ وقوعِ الفتنِ»**.

الوقفةُ الرابعةُ: أن هذا الخطابَ تَتبَّع جذورَ الفتنِ ومظاهرَها، وذكر أمرَين:

الأولُ: الأهواءُ

وهي - هنا - الميولُ النفسانيةُ غيرُ المنضبطةِ بقواعدِ العقلِ والنقلِ. وهي - بهذا الوصفِ - ستكون آفةً فتاكةً إذا جُعِلت معياراً للقبولِ والرفضِ؛ فقال عليه السلام **«أهواءٌ تُتَّبع»**.

الثاني: الرؤى والتصورات والمتبنياتُ الفكريةُ، التي تمثِّل الصياغاتِ النظريةَ للميولِ النفسانيةِ المنحرفةِ، لكنها تُصاغ باعتبارِها أحكامَ الشرعِ ورؤاه، مع أنها لا تتوافق مع قواعدِه وأصولِه، لذلكَ صحَّ وصفُها بأنها (بدع)، فقال عليه السلام **«وأحكامٌ تُبتدَع»**.

---

(١) أصول الكافي، ج ١، ص ٥٤، باب البدع والرأي والمقائيس، الحديث ١. وعنه: بحار الأنوار، ج ٢، ص ٣١٦، الباب ٣٤ - البدع والرأي والمقاييس، الحديث ٨٢.

ولم يُغفِل الإمامُ عليه السلام التنبيهَ إلى وجهِ البِدعيةِ والانحرافِ في هذه الأحكامِ؛ وذكر لذلكَ سببَين:

أ - أنها تخالف القرآنَ الكريمَ؛ وهو الدستورُ الأساسيُّ لأحكامِ الدينِ ورؤاه. فوصفَها عليه السلام بقولِهِ **«يخالَف فيها كتابُ اللّهِ»**.

ب - أن الأحكامَ الشرعيةَ الصحيحةَ يجب أن يكونَ المعيارُ فيها، والدليلُ عليها، موافقتَها للحقِّ والحقيقةِ، وأما الأحكامُ المبتدَعةُ فالولاءُ فيها ليس كذلك، وإنما للأشخاصِ وما هو بحكمِها؛ فتشمل القَبَليةَ والحزبيةَ والجهويةَ وأمثالها. فوصفَها بقولِهِ عليه السلام **«يتولّى فيها رجالٌ رجالاً»**.

الوقفةُ الخامسةُ: أن الناسَ - بفِطَرِهم السليمةِ، ونواياهم الحسنةِ - ميَّالون إلى ما يحققُ مصالحَهم، غيرَ أن قصورَهم الإدراكيَّ من جهةٍ، وانحرافَهم النفسيَّ من جهةٍ أخرى، يؤديان بهم إلى القصورِ وسوءِ الاختيارِ، ويختلط عليهم عندئذٍ الحقُّ بالباطلِ، فيميلون إلى الباطلِ تارةً، ويختلفون عليه وفيه تارةً أخرى.

وعليهِ، فإن اللازمَ عليهم هو التخلصُ من الشوائبِ ليبقى العقلُ يقظاً والنفسُ حيةً.

وإلى هذا أشار الإمامُ عليه السلام بقولِهِ **«فلو أن الباطلَ خلُص لم يخفَ على ذي حِجى، ولو أن الحقَّ خلُص لم يكن اختلافٌ، ولكن يؤخَذ من هذا ضغثٌ ومن هذا ضغثٌ، فيُمزَجان، فيجيئان معاً»**.

فالباطلُ الصِّرف لا يخفى على العاقلِ، وهو لن يميلَ إليه، والحقُّ الصِّرفُ لا يتيح مجالاً للاختلافِ. والمشكلةُ تقع إذا مُزِج الحقُّ بالباطلِ وخُلِطا ببعضٍ، على اختلافٍ في نسبةِ المزجِ والخلطِ هذه. وهنا يتفاوت الناسُ في القربِ من الحقِ أو الباطلِ؛ كلٌّ حسب ما يلوذ بربِّهِ تعالى.

الوقفةُ السادسةُ: أن الناسَ فريقان؛ أولياءُ اللّهِ، وأولياءُ الشيطانِ.

أما الفريقُ الثاني فضعفاءُ في تفكيرِهم وتعقلِهم، ومن هنا سلَّموا أنفسَهم للباطلِ **«فهنالك استحوذ الشيطانُ على أوليائِهِ»**.

وأما الفريقُ الآخرُ فأقوياءُ؛ بالاستمدادِ من اللّهِ تعالى، ونشدانِهم الحقَّ منه دائماً، **«ونجا الذين سبقت لهم من اللّهِ الحسنى»**.

وننتهي من هذا كلِّهِ، إلى أن الإنسانَ إنما يوقِع نفسَهُ في الضررِ بالعدوانِ على اللّهِ تعالى؛ بالصدودِ عن ما يأتي من عندِه، أو ابتداعِ شيءٍ من الأحكامِ اتباعاً للهوى، أو بهما معاً.

وروى الشيخُ الكلينيُّ؛ عن يونسَ بن عبدِ الرحمن، قال:

«قلتُ لأبي الحسنِ الأولِ عليه السلام: بما أوحد اللّهَ ؟

فقال: يا يونس! لا تكوننَّ مبتدِعاً. مَن نظر برأيه هلَك، ومن ترَك أهلَ بيتِ نبيِّه صلى الله عليه وآله ضلَّ، ومَن ترك كتابَ اللّهِ وقولَ نبيِّه كفرَ»[١].

ودلالةُ الحديثِ واضحةٌ على أمورٍ ثلاثة مهمةٍ، وهي:

١ - سببُ الضلالِ؛ وأنه اتباعُ الرأيِ الشخصيِّ بعيداً عن إرشادِ اللّهِ وهدايتِهِ.

٢ - ضرورةُ الهادي والدليلِ؛ وأنهم أهلُ بيتِ النبيِّ صلى الله عليه وآله.

٣ - مصدرُ الهدايةِ؛ وأنه الوحيُ المتمثلُ - في الدرجة الأولى - في القرآنِ، و - في الدرجة الثانية - في سنةِ النبيِّ صلى الله عليه وآله.

النموذجُ الثالثُ: ما رواه الشيخُ الكلينيُّ؛ بإسنادِهِ، عن مرازم [بن حكيم] عن أبي عبدِ اللّهِ الصادقِ عليه السلام، أنه قال **«إن اللّهَ تباركَ وتعالى أنزلَ في القرآنِ تبيانَ كلِّ شيءٍ، حتى - واللّهِ - ما ترك اللّهُ شيئاً يحتاج إليه العبادُ، حتى لا يستطيع عبدٌ يقول: لو كان هذا أنزل في القرآنِ ! إلا وقد أنزله اللّهُ فيه»**[٢].

ودلالةُ الحديثِ على أن تصديَ الإنسانِ للتشريعِ هو عدوانٌ على اللّهِ تعالى واضحةٌ. فقد أكَّد الإمامُ عليه السلام في هذا الحديثِ على حقائقَ ونتيجةٍ:

الحقيقةُ الأولى: أن القرآنَ الكريمَ كتابٌ فيه تبيانُ كلِّ شيءٍ.

وهذا مستقى من شهادةِ اللّهِ نفسِهِ للقرآنِ الكريم في قولِهِ تعالى ﴿ وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِى كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِم مِّنْ أَنفُسِهِمْ ۖ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ ۚ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴾[٣].

---

(١) المصدر السابق، ج ١، ص ٥٦، الحديث ١٠. وعنه: وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٤٠، الحديث (٣٣١٥٧).

(٢) المصدر السابق، ج ١، ص ٥٩، باب الرد إلى الكتاب والسنة ...، الحديث ١.

(٣) سورة النحل، الآية ٨٩.

ولا تخلو الآيةُ من إشارةٍ واضحةٍ؛ إلى ما أودعه اللّهُ من علومٍ وبركاتٍ في القرآنِ من جهةٍ، وإلى أن إحاطةَ الرسولِ ﷺ بذلك كلِّهِ من جهةٍ ثانيةٍ، له دخلٌ في مقامِ الشهادةِ على الناسِ.

الحقيقةُ الثانيةُ: أن الإمامَ الصادقَ عليه السلام أقسمَ على شموليةِ القرآنِ الكريمِ لجميعِ ما يحتاجه العبادُ.

الحقيقةُ الثالثةُ: أن دابرَ الاعتذارِ عن عدمِ العملِ بالقرآنِ الكريمِ بذريعةِ عدمِ شمولِهِ لِما يحتاجه الناسُ مقطوعٌ بالكليةِ.

وأما النتيجةُ، فهي: أن العملَ بالقرآنِ لازمٌ لزومَ الإيمانِ باللّهِ ولطفِهِ وكمالِهِ، ولزومَ الإذعانِ بنبوةِ النبيِّ ﷺ وصدقِهِ.

ويعزز مضمونَ هذا الحديثِ أحاديثُ أخر.

منها: ما رواه الشيخُ الكلينيُّ؛ بإسنادِهِ عمرَ بنِ قيسٍ، عن أبي جعفرٍ الباقرِ عليه السلام، قال «**سمعتُه يقول: إن اللّهَ تبارك وتعالى لم يدَع شيئاً يحتاج إليه الأمةُ إلا أنزلَه في كتابِه، وبيَّنه لرسولِهِ ﷺ. وجعل لكلِّ شيءٍ حدّاً، وجعل عليه دليلاً يدلُّ عليه، وجعل على مَن تعدَّى ذلك الحدِّ حدّاً**»[1].

إن قلتَ: ألا يعني هذا الكلامُ الحقُّ الاستغناءَ عن السنةِ؟!

قلتُ: كلا، فإن هذا الحديثَ، وأمثالَهُ، يتحدث عن مبدأِ التشريعِ، وأنه للّهِ تعالى وحده، وأن ما يحتاجُهُ الناسُ مودَعٌ في الكتابِ الكريمِ. لكنها لا تتحدث عن إحاطةِ عمومِ الناسِ به، لأنها ليست دائماً بصددِ التفصيلِ من كلِّ جهةٍ. بل إن القرآنَ نفسَهُ والسنةَ المطهرةَ، في آياتٍ وأحاديثَ كثيرةٍ، يشيران، بل يصرحان، بشروطٍ لاستخراجِ ما هو مودَعٌ في القرآنِ.

ولنقِفْ على بعضِ الشواهدِ:

الشاهدُ الأولُ: قولُ اللّهِ تعالى ﴿إِنَّهُۥ لَقُرۡءَانٞ كَرِيمٞ ٧٧ فِي كِتَٰبٖ مَّكۡنُونٖ ٧٨ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلۡمُطَهَّرُونَ﴾[2].

(١) المصدر السابق، الحديث ٢. وعنه: وسائل الشيعة، ج ٨، ص ١٦، الحديث (٣٤١٠٣).

(٢) سورة الواقعة، الآيات ٧٧ ـ ٧٩.

فهذهِ الآياتُ تبيِّن مقامَ القرآنِ، وتذكر له سماتٍ عديدةً، هي:

١ - أنه كريم

وهذا وصفٌ جامعٌ لصفاتِ المدحِ؛ خصوصاً مع ملاحظةِ تنكيرِهِ؛ دلالةً على التفخيمِ والاتساعِ. ومن هنا، فإن القرآنَ معجِزٌ لا يتمكن الناسُ من الإتيان بمثلِهِ.

٢ - أنه في كتاب مكنون

وهذا يعني أنه مع كونِه - ظاهراً - متاحاً للناسِ يمكنهم قراءتُهُ وتدبرُهُ، بل إنهم أُمِروا بهذا وذاك، إلا أنه - حقيقةً - يفوق قدراتِهم على الوصولِ إلى كنهِهِ والإحاطةِ به. مضافاً إلى أن القرآنَ يسمو عن قدراتِهم في التلاعبِ به؛ فحقيقتُهُ أنه في كتابٍ مكنونٍ؛ أي محفوظٌ عنهم.

٣ - أن حقيقةَ القرآنِ يمكن مسُّها

لكن ذلك غيرُ متاحٍ لغيرِ المطهَّرين، أما غيرُهم فلا يمسُّونه.

وهنا سؤالان:

السؤالُ الأولُ: ما المقصودُ بمسِّ القرآنِ ؟

الجوابُ: إن المسَّ في اللغةِ بمعنى اللمسِ.

قال ابنُ منظور (ت ٧١٠هـ) «يقال: مسستُ الشيءَ أمسُّه مسّاً لمستَه بيدِك، ثم استُعير للأخذِ والضربِ لأنهما باليدِ، واستُعِير للجماعِ لأنه لمسٌ، وللجنونِ كأن الجنَّ مسَّته؛ يقال: به مَسٌّ من جنونٍ.

وقوله تعالى ﴿وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ﴾ أي لم يمسَسني على جهةِ تزوجٍ، ولم أك بغيّاً أي: ولا قربتُ على غيرِ حدِّ التزوُّجِ. وماسَّ الشيءُ الشيءَ مماسةً ومِساساً: لقيه بذاتِه. وتماسَّ الجِرمان: مسَّ أحدُهما الآخرَ»[1].

وقال الراغبُ (ت ٥٠٢هـ) «المسُّ كاللمسِ، لكن اللمسَ قد يُقال لطلبِ الشيءِ وإن لم يوجد ... والمسُّ يقال في ما يكون معه إدراكٌ بحاسةِ اللمسِ، وكُنِّي به عن النكاحِ ...

(١) الإفريقي، ابن منظور، لسان العرب، مادة (مسس).

وكُنّي بالمسِّ عن الجنونِ. قال تعالى ﴿...ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ ...﴾ [البقرة/ ٢٧٥].

والمسُّ يقال في كلِّ ما ينال الإنسانَ من أذى. نحو قوله ﴿...وَقَالُوا۟ لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامًا مَّعْدُودَةً ...﴾ [البقرة/ ٨٠] ...»[1].

فالمسُّ قد يُطلَق على نحوَين:

أ ـ التلاقي المادي

ب ـ التلاقي المعنوي

ويتفق المفسرون على أن الآيةَ الكريمةَ بصددِ الحديثِ عن عظمةِ القرآنِ الكريمِ.

لكنهم اختلفوا في:

١ ـ أن الآيةَ تنفي إمكانيةَ مسِّ غيرِ المتطهِّرِ للقرآنِ، فيكون إخباراً؛ والحكمَ معرفيّاً.

٢ ـ أنها تنهى؛ بلسانِ الإخبارِ، عن مسِّ غيرِ المطهَّرين للقرآنِ؛ فيكونَ الحكمُ فقهيّاً[2].

٣ ـ أنها تتضمن المعنيين معاً.

والذي نرجحه ـ لأسبابٍ لا نطيلُ بذكرِها هنا ـ أن الآيةَ بصددِ الحديثِ عن حقّيقةِ القرآنِ، وليس ما يُسمى بالمصحفِ؛ وهو القرآنُ المكتوبُ، وأن المقصودَ بـ(المس) ـ هنا ـ هو العلمُ والإحاطةُ. وأما اشتراطُ الطهارةِ الظاهريةِ فهي مرادٌ بالعرَضِ، وأرشدَتْنا إليه الأدلةُ الشرعيةُ.

السؤالُ الثاني: مَن هم المطهَّرون ؟

الجوابُ: إن هؤلاء المطهَّرين هم أشخاصٌ محدَّدون، ومحدودون «طهر اللّهُ تعالى

---

(١) الراغب الإصفهاتي، الحسين بن محمد (ت ٥٠٢ هـ)، المفردات في غريب القرآن، مادة (مسس).

(٢) انظر تفصيل ذلك في كتب الفقه، باب الطهارة مسألة مس القرآن لغير المتطهر.
ومثالاً على ذلك ما أورده العلامةُ الحليُّ في كتاب تذكرة الفقهاء ط الحديثة، ج١، ص ١٣٤ ـ ١٣٥، والمنذرُ النيسابوريُّ في كتابه الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف، ج ٢، ص ١٠١ وما بعدها، ط دار طيبة بالرياض، وما دوَّنه مؤلفو الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ١٦، مادة (حائل)، فقرة (مس المصحف)، وفي مواضع أخرى منها.

نفوسَهم من أرجاسِ المعاصي وقذاراتِ الذنوبِ، أو مما هو أعظمُ من ذلك وأدقُّ؛ وهو تطهيرُ قلوبِهم من التعلُّقِ بغيرِهِ تعالى»[١].

وعلى التعيينِ هم رسولُ اللّهِ ﷺ وآلُ بيتِهِ الطاهرون. وقد تحدَّث عنهم القرآنُ الكريمُ نفسُه في قولِ اللّهِ تعالى ﴿...إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴾[٢].

وأما أن هؤلاء المطهَّرين هم أهلُ البيتِ عليهم السلام - حصراً - فقد تصدَّى رسولُ اللّهِ ﷺ لتشخيصِهم؛ في ما يُعرف بحادثةِ الكساءِ؛ على ما رواه كبارُ المحدثين؛ من السنةِ والشيعة، وأنهم - مضافاً إلى شخصِ النبيِّ الكريمِ ﷺ - عليّ وفاطمةُ والحسنُ والحسينُ عليهم السلام؛ الذين عُرفوا لاحقاً بـ(أصحاب الكساء).

ففي صحيحِ مسلمٍ جاء أن عائشة قالت «**خرج النبيُّ ﷺ غداةً وعليه مرطٌ مرحَّلٌ، من شعرٍ أسودَ، فجاء الحسنُ بنُ عليٍّ فأدخله، ثم جاء الحسينُ فدخل معه، ثم جاءت فاطمةُ فأدخلها، ثم جاء عليٌّ فأدخله، ثم قال** ﴿...إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴾ [الأحزاب٣٣]»[٣].

وليس هذا المنهجُ من اجتهادِنا واستنباطِنا، وإنما هو ما سار عليه السلفُ الصالحُ لهذه الأمةِ؛ من التعرفِ على مكانةِ أهلِ البيتِ عليهم السلام، والتعريفِ بهم.

فقد روي عن هبيرة بن يريم تأبينُ الإمامِ الحسنِ بنِ عليٍّ لوالدِهِ أميرِ المؤمنين عليٍّ ابنِ أبي طالبٍ لَما استُشهد بالكوفةِ، فقال «**يا أيها الناسُ! لقد فارقكم - أمسِ - رجلٌ ما سبقه الأولون ولا يدركه الآخرون ...**»[٤].

وعن عطاءٍ، قال «**سمعتُ عائشةَ، رضي اللّه عنها، تقول: عليٌّ أعلمُ الناسِ بالسنة**»[٥].

---

(١) الطباطبائي، السيد محمد حسين (ت ١٤٠٢هـ)، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٩، ص ١٣٧.

(٢) سورة الأحزاب، الآية ٣٣.

(٣) صحيح مسلم، باب فضائل أهل بيت النبي ﷺ.

(٤) ابن سعد، محمد (ت ٢٣٠هـ)، الطبقات الكبرى، ج ٣، ص ٣٨، ذكر ابن ملجم؛ مصنف ابن أبي شيبة، فضائل علي بن أبي طالب رضي اللّه عنه، الحديث رقم (٣٢١٠٥)، ج ٦، ص ٣٧١؛ صحيح موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان، ج ٢، ص ٣٥٥.

(٥) الخلال، أبو بكر الخلال الحنبلي (ت ٣١١هـ)، السنة، خلافة أبي الحسن علي ابن أبي طالب رضي اللّه عنه، ج ٢، ص ٢٤٣.

ولا غرابةَ؛ فقد قال أحمدُ بنُ حنبل «ما لأحدٍ من الصحابةِ من الفضائلِ بالأسانيدِ الصحاحِ مثلُ ما لعليٍّ رضي اللّهُ عنه»[١].

وعموماً، فإن «الأحاديث الصحيحة الواردة بفضلِ أميرِ المؤمنين عليٍّ ابنِ أبي طالبٍ عليه السلام عديدةٌ متكاثرةٌ، وشهيرةٌ متواترةٌ، حتى قال جمعٌ من الحفاظِ: أنه لم يَرِد من الفضائلِ لأحدٍ من الصحابةِ بالأسانيدِ الصحيحةِ الجيادِ ما ورد لعليٍّ بنِ أبي طالبٍ عليه السلام»[٢].

ويترتب على هذا نتائجُ مهمةٌ؛ تتعلق بما نحن فيه من أن القرآنَ تبيانٌ لكلِّ شيءٍ، وكيفيةِ العدوانِ على اللّهِ سبحانَهُ في ذلك. وهي على النحوِ التالي:

أولاً: أن حملةَ علمِ القرآنِ هم الرسولُ صلى الله عليه وآله وأهلُ بيتِهِ الطاهرون، وأولُهم الإمامُ عليٌّ بنُ أبي طالبٍ عليه السلام.

ثانياً: أن مَن عداهم - دون استثناءٍ - هم تبعٌ لهم.

ثالثاً: أن الميزانَ في شرعيةِ أيِّ علمٍ؛ يُراد نسبتُهُ إلى الإسلامِ، هو موافقتُهُ للقرآنِ والسنةِ المطهرةِ المرويةِ عن النبيِّ وآلِهِ (صلوات اللّه عليه وعليهم).

رابعاً: أن الخروجَ عن هذه المنظومةِ المعرفيةِ الربانيةِ هو عدوانٌ على اللّهِ تعالى.

وهذا ما حرص النبيُّ صلى الله عليه وآله على التنويهِ إليه؛ باعتبارِ كتابِ اللّهِ والعترةِ هما قناةُ التواصلِ الشرعيةِ مع الحقِّ والحقيقةِ، ومن ثم صار التمسكُ بهما أماناً من الضلالِ. ويشهدُ لهذه النتيجةِ المهمةِ - خاصةً - ما رواه زيدٌ بنُ ثابتٍ، قال: «**قال رسولُ اللّهِ صلى اللّهُ عليه وآله وسلم: إني تاركٌ فيكم خليفتين: كتابُ اللّهِ، حبلٌ ممدودٌ ما بين السماءِ والأرضِ، أو ما بين السماءِ إلى الأرضِ، وعترتي أهلَ بيتي. وإنهما لن يتفرقا حتى يردا عليَّ الحوضَ**»[٣].

النموذجُ الرابعُ: لنسمح لأنفسِنا أن نرويَ عن غيرِ الرسولِ صلى الله عليه وآله وعترتِهِ عليهم السلام، دون أن نخرجَ عن أجواءِ الكتابِ والسنةِ. وذلك، من أجلِ أن نتعرفَ على بعضِ صنوفِ العدوانِ على اللّهِ تعالى، مما لا تزال الأمةُ تعاني من آثارِهِ؛ من حيث يشعر البعضُ أو لا يشعر.

---

(١) الجوزي، أبو الفرج (ت ٥٩٧هـ)، مناقب الإمام أحمد، ص ٢٢٠.

(٢) الحسني المغربي، أحمد بن محمد (ت ١٣٨٠هـ)، فتح الملك العلي، ص ٢٠.

(٣) مسند أحمد، مسند زيد، الحديث رقم (٢١٥٧٨)، ج ٣٥، ص ٤٥٦.

فقد أخرج الحاكمُ؛ بإسنادِهِ، عن أبي بكرِ بنِ عبيدِ اللّهِ بن أبي مليكةَ، عن أبيه، قال «جاء رجلٌ من أهلِ الشام فسبَّ علياً عند ابنِ عباسٍ، فحصبه ابنُ عباسٍ، فقال: يا عدوَّ اللّهِ! آذيتَ رسولَ اللّهِ ﷺ ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْـَٔاخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُّهِينًا﴾[1]. لو كان رسولُ اللّهِ ﷺ حياً لآذيته»[2].

ومحلُّ الشاهدِ ـ في هذا الحديثِ ـ هو أن وصايا النبيِّ ﷺ على كثرتِها؛ وقد سُقنا بعضَ الشواهدِ على ذلكَ، لم تشفع للعترةِ أن تنال حقَّها، بل لقد ظُلِمت ظلماً فاحشاً، وكان في ذاك الظلمِ ظلمٌ للأمةِ نفسِها، بل للّهِ تعالى.

وما صكَّ مسامعَ ابنِ عباسٍ (رضوان اللّه عليه) ـ في هذا النموذجِ ـ هو تعبيرٌ عن تلك الظلامةِ. فلم يكن أمامَه سوى الغضبِ الشديدِ؛ حتى أنه حصبَ السابَّ لعليٍّ عليه السلام.

ثم إن ابنَ عباسٍ بيَّن أن النيلَ من عليٍّ عليه السلام هو إيذاءٌ؛ أي عدوانٌ وظلمٌ، للّهِ تعالى ولرسولِهِ ﷺ، وأنَّ مَن يفعل ذلك هو عدوٌّ للّهِ تعالى. وقد عزَّز ابنُ عباسٍ ما ذهب إليه بالاستدلالِ بآيةٍ من القرآنِ الكريمِ.

ظلامةُ آلِ البيتِ عليهم السلام

لحق بأهلِ البيتِ مظالمُ كثيرةٌ، ولا يتيسَّر تتبعُها فضلاً عن استقصائِها. وكان السببُ في ذلك هو أن الأمةَ ـ في مجموعِها ـ حادت عن مسارِ العدلِ؛ الذي جاء المشروعُ الإسلاميُّ من عندِ اللّهِ العادلِ من أجلِ إقامتِهِ بين الناسِ.

وكان من مظاهرِ ظلامةِ آلِ البيتِ عليهم السلام قتلُ كثيرٍ منهم؛ حتى دُوِّن في ذلك الكتبُ[3]. ومن أبرز مَن قُتل منهم أولُهم وسيدُهم؛ أعني الإمامَ علياً عليه السلام، الذي لم تقف ظلامتُه في هذه الأمةِ عند عزلِهِ وقتالِهِ وأخيراً قتلِهِ، بل تبنَّت السلطةُ الرسميةُ سياسةَ شتمِهِ وسبِّهُ

(١) سورة الأحزاب، الآية ٥٧.

(٢) الحاكم النيشابوري، محمد بن عبد اللّه (ت ٤٠٥هـ)، المستدرك على الصحيحين، ج ٣، ص ١٣١، فصل مناقب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب.

(٣) للاطلاع على شطرٍ من ذلك راجع كتاب (مقاتل الطالبيين) لأبي الفرج الإصفهاني.

والنيلِ منه على المنابرِ، حتى تحوَّل ذلك إلى سلوكٍ شائعٍ في أوساطٍ كثيرةٍ، وتبني بنو أميةَ فرضَ ذلك على الخاصةِ والعامةِ من الناسِ[١].

ومسألةُ سبِّ الإمامِ عليٍّ عليه السلام، وشتمِه، من قِبل بني أميةَ هي من مسلَّماتِ التاريخِ الإسلاميِّ، ولم يتوقف في ذلك المنصفون والمحققون، وقد نقل ذلك - دون تلكؤٍ - من لا يُتهم في بني أميةَ.

ولنقِفْ على بعضِ الشواهدِ على ذلكَ:

الشاهدُ الأولُ: كان من بنودِ الصلحِ بين الإمامِ الحسنِ عليه السلام ومعاويةَ أن «لا يُسب عَلِيٌّ وهو يسمعُ ...، وكفَّ معاويةُ عن سبِّ عليٍّ والحسنُ يسمعُ»[٢]، في دلالةٍ واضحةٍ أن سبَّ الإمامِ عليٍّ كان شائعاً، وأن الدولةَ كانت ترعاه، وأنه لا أملَ في تراجعِها عن ذلك، حتى قَبِل الحسن عليه السلام بأن لا يُسب أبوه عليه السلام بمحضرِهِ.

الشاهدُ الثاني: عن ابنِ نجيحٍ، عن أبيه، «أن ربيعةَ الحرشي قام عند معاويةَ يسبُّ عليَّ بنَ أبي طالبٍ! فقام سعدٌ [بن أبي وقاص] فقال: أيَسب هذا علياً وأنت ساكتٌ، وقد سمعت[٣] رسول اللّهِ صلى الله عليه وآله يقول له: **أنتَ مني بمنزلةِ هارونَ موسى**»[٤].

الشاهدُ الثالثُ: حدَّث شقيقُ بنُ أبي عبدِ اللّهِ، عن أبي بكرِ بنِ خالدِ بنِ عرفطةَ، قال «أتيتُ سعدَ بنَ مالكٍ فقال: ذُكِر لي إنكم تسبون عليّاً! قال: فلعلك قد سببتَه؟! قلتُ: معاذَ اللّهِ! قال: لا تسبَّه؛ فلو وُضع المنشارُ على مِفرَقي على أن أسبَّ علياً ما سببتُه بعد ما سمعتُ من رسولِ اللّهِ صلى الله عليه وآله ما سمعتُ»[٥].

---

(١) جاء في تاريخ ابن معين - رواية الدوري، ج ٤، ص ٤٢٣ «وكان ثور بن يزيد في ناحية لا يسب علياً فإذا لم يسب جرُّوا برجله».

(٢) المزي، أبو الحجاج (ت ٧٤١هـ)، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، ج ٦، ص ٢٤٦ - ٢٤٧، ضمن ترجمة الإمام الحسن بن علي.

(٣) في قراءة الضمير احتمالان:
أ - أن يكون ضميراً للمتكلِّم، ويكون المقصودُ به راويَ الحديث؛ أي سعداً. فهو يشهد أنه سمع المقولةَ من رسولِ اللّهِ صلى الله عليه وآله، وهو غيرُ متهَم في صدقِهِ بنقلِها حتى من قِبل معاويةَ نفسِه.
ب - أن يكون الضميرُ للمخاطَب؛ وهو معاويةُ، وهذا يعني أن سعداً يدين معاويةَ بأنه سمع بنفسِه هذه المقولةَ يقولها رسولُ اللّهِ صلى الله عليه وآله لعليٍّ عليه السلام.

(٤) ابن أبي خيثمة، أبو بكر (ت ٢٧٩هـ)، التاريخ الكبير / تاريخ ابن أبي خيثمة، السفر الثاني، ج ٢، ص ٦٧٢.

(٥) البخاري، محمد بن إسماعيل (ت ٢٥٦هـ)، التاريخ الكبير، ج ٩، ص ١١، ترجمة ابن عرفطة؛ تهذيب الكمال في أسماء الرجال، ج ١٢، ص ٥٥٥ - ٥٥٦، ضمن ترجمة شفيق؛ سير أعلام النبلاء، ج ٣، ص ٢٦٤، ضمن ترجمة الإمام الحسن بن علي.

الشاهدُ الرابعُ: قال عبدُ العزيزِ بن أبي حازم، عن أبيه، عن سهلٍ «أن رجلاً من آلِ مروانَ استُعمل على المدينةِ، فدعاني وأمرني أن أشتمَ علياً فأبيتُ، فقال: أما إذا أبيتَ فالعَنْ أبا ترابٍ ...»(١).

الشاهدُ الخامسُ: عن صدقةَ بنِ المثنى، قال «حدثني جدي رياحُ بنُ الحارثِ أن المغيرةَ [بن شعبة] كان في المسجدِ الأكبرِ، وعنده أهلُ الكوفةِ، فجاء رجلٌ من أهلِ الكوفةِ، فاستقبل المغيرةَ، فسبَّ وسبَّ. فقال سعيدُ بنُ زيدٍ: مَن يسب هذا يا مغيرةُ؟ قال: يسبُّ عليُّ بنُ أبي طالبٍ. قال: يا مغيرُ بن شعيبٍ، يا مغيرُ بن شعيب! ألا تسمعُ أصحابُ رسولِ اللّهِ ﷺ يُسبُّون عندك ولا تُنكِر ولا تغيِّر ؟! ...»(٢).

الشاهدُ السادسُ: حدَّث عبدُ اللّهِ بنُ ظالمٍ، وقال «خطب المغيرةُ [بن شعبة عامل معاوية على الكوفة]، فنال من عليٍّ ...»(٣).

الشاهدُ السابعُ: عن عمير بن إسحاق، قال «كان مروانُ يسب علياً (رضي اللّه عنه) في الجمعِ ...»(٤).

الشاهدُ الثامنُ: قال لوطُ بنُ يحيى الغامديُّ «كان الولاةُ من بني أميةَ قبل عمرَ بنِ عبدِ العزيزِ يشتمون علياً رحمه اللّه، فلما ولي عمرُ أمسَك عن ذلك»(٥).

وفي تأريخ هذه المرحلةِ من واقعِ الأمةِ قال ابنُ الأثيرِ؛ في فصلٍ عقده تحت عنوان (ذكر ترك سب أمر المؤمنين علي عليه السلام)، ما لفظه «كان بنو أميةَ يسبون أميرَ المؤمنين عليَّ بنَ أبي طالبٍ عليه السلام إلى أن ولي عمرُ بنُ عبدِ العزيزِ الخلافةَ، فتَرك ذلك، وكتَب إلى العمالِ في الآفاقِ بتركِه»(٦).

وقد شرعوا في سبِّه عليه السلام رسمياً «من سنة إِحدى وأربعين، وهي السنةُ التي خَلع

(١) الذهبي، أبو عبد اللّه (ت ٧٤٨هـ)، سير أعلام النبلاء، ص ٢٢٦، سير الخلفاء الراشدين.

(٢) المصدر السابق، ج ١، ص ١٠٣، ضمن ترجمة سعد بن أبي وقاص.

(٣) المصدر السابق، ص ١٠٥.

(٤) المصدر السابق، ج ٣، ص ٤٤٧، ضمن ترجمة سعيد بن العاص.

(٥) ابن سعد، محمد (ت ٢٣١هـ)، الطبقات الكبرى، ج ٥، ص ٣٩٣، ضمن ترجمة عمر بن عبد العزيز.؛ فضائل الصحابة للنسائي، ص ٣١؛ سير أعلام النبلاء، ج ٥، ص ١٤٧.

(٦) ابن الأثير، أبو الحسن (ت ٦٣٠هـ)، الكامل في التاريخ، ج ٤، ص ٩٨، حوادث سنة ٩٩.

الحسنُ فيها نفسَهُ من الخلافةِ، إلى أولِ سنةِ تسعٍ وتسعين، آخرَ أيامِ سليمانَ بنِ عبدِ الملكِ»[١].

وقد ترك هذا السلوكُ الإجراميُّ، والفعلُ الظالمُ، أثرَه في الأمةِ، وفي الشامِ خصوصاً حتى قال الذهبيُّ «العوامُّ بدمشقَ نواصبُ»، ذكر ذلك وهو يترجم لراوٍ حدَّث بفضائلَ لأميرِ المؤمنين عليٍّ عليه السلام، فاجتمع عليه مائةٌ منهم وضربوه!![٢].

وقد يُظن أن هذه المروياتِ مكذوبةٌ، وأنها لا ترقى إلى درجةِ الاعتبارِ والصحةِ!

ونقول - في رفعِ هذا الوهمِ ودفعِهِ -: ليس ذلك وارداً، فقد استفاض نقلُه، وهذا يغني عن البحثِ في الأسانيدِ، بل إنه تواتَر. وهذا ما أقرَّ به القاصي والداني؛ حتى أن عبدَ اللّهِ بنَ محمدِ بنِ عبدِ الوهابِ أقر بتواترِه واستمرارِه مدةً طويلةً؛ فقال «من المعلومِ المتواترِ أن بني أميةَ بعد موتِ عمرَ بنِ عبدِ العزيزِ رضي اللّه عنه استمروا على سبِّ عليٍّ، ولم ينقطع من الشامِ، ولا من غيرِهِ من بلادِ الإسلامِ؛ إلا بعد انقراضِ دولةِ بني أميةَ في ولايةِ بني العباسِ»[٣].

وممن ثبت عنده وقوعُ ذلك، وثبوتُه عنده مهمٌّ عند المنكِرين، الألبانيُّ، الذي صحَّح حديثاً جاء فيه «أن المغيرةَ بن شعبةَ سبَّ عليَّ بنَ أبي طالبٍ»[٤].

ولم يكن ذلك في زمنِ بني أميةَ فقط، بل حصل قبل ذلك بزمنٍ؛ بل إن الأمويين لم يجرؤوا على فعلِهم القبيحِ هذا لو لا أن هناك مَن سبقهم في التهوينِ من شأنِ آلِ البيتِ عليهم السلام؛ فـ«قد عُلِم قدحُ كثيرٍ من الصحابةِ في عليٍّ»[٥]، بل إن

---

(١) أبو الفداء، إسماعيل بن علي (ت ٧٣٢هـ)، المختصر في أخبار البشر، ج ١، ص ٢٠١.

(٢) الذهبي، أبو عبد اللّه (ت ٧٤٨هـ)، تاريخ الإسلام، ج ٢٣، ص ٦٢٣، ترجمة أبي بكر، أحمد بن سعيد الطائي.

(٣) جواب أهل السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والزيدية، المطبوع ضمن الرسائل والمسائل النجدية، الجزء الرابع، القسم الأول، ص ٢١٢.
قلت: لم ينقرض حتى في زمنِ بني العباسِ، إلا أن الفرقَ أن الدولةَ العباسيةَ لم توعِز إلى عمالِها بذلك، فبقي في دوائرَ مَن تشبع بثقافةِ النصبِ الأمويِّةِ، وفي أهلِ الحديثِ منهم خاصةً. وراجع كتبَ الجرحِ والتعديلِ وسترى العجبَ العجابَ من الجمعِ بين النصبِ والوثاقةِ !! ومثالاً على هذا الانفصام قولُ ابنِ حجرٍ «فأكثرُ مَن يوصف بالنصبِ يكون مشهوراً بصدقِ اللهجةِ والتمسكِ بأمورِ الديانةِ» [تهذيب التهذيب، ج ٨، ص ٤٥٨].

(٤) الألباني، محمد ناصر الدين (ت ١٤٢٠هـ)، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، ج ٥، ص ٥٢٠.

(٥) ابن تيمية، أحمد (ت ٧٢٨هـ)، منهاج السنة النبوية، ج ٧، ص ١٤٧.

هؤلاء القادحين لم يكتفوا، أو كثيرٌ منهم، بالقدحِ والطعنِ، فـ«كثيرٌ من الصحابةِ والتابعين قاتلوه»[١].

ذكر هذا وذاك ابن تيمية مهوِّناً من شأنِ ذلك، وما درى أنه أدان القادحين؛ فضلاً عن المقاتِلين، فقد وقعوا في بغضِ مَن جعَل رسولُ اللّهِ ﷺ حبَّه إيماناً، وبغضَه نفاقاً.

ففي صحيح مسلم، عن زرٍّ، قال: قال علي «**والذي فلق الحبةَ، وبرأ النسمةَ، إنه لعهدُ النبيِّ الأميِّ ﷺ إليَّ: أن لا يحبني إلا مؤمنٌ، ولا يبغضني إلا منافقٌ**»[٢].

وكيف كان، فلا قيمةَ لأيِّ كلام يصدر من غلاةِ المتأخرين في إنكارِ وقوعِ اللعنِ والسبِّ للإمامِ عليٍّ عليه السلام خاصةً؛ نكايةً بالشيعةِ، وظلماً لهم ولدعواهم المحقَّةِ في ما حلَّ بأهلِ البيتِ عليهم السلام من ظلمٍ وجورٍ.

***

ولنكتفِ بهذا المقدارِ من الحديثِ - التمهيديِّ - عن الظلمِ وصنوفِهِ؛ باعتبارِه قيمةً سلبيةً يجب نبذُها - برفعِها تارةً، ودفعِها تارةً أخرى - على مستوى الذاتِ والآخَرَ، لننتقلَ إلى الحديثِ - الرئيسِ - عن العدلِ؛ باعتبارِه قيمةً إيجابيةً يلزم تكريسُها على مستوى الذاتِ والآخَرَ.

(١) المصدر السابق، ج ٨، ص ٢٣٤.

(٢) صحيح مسلم، باب الدليل على أن حب الأنصار وعلي رضي الله عنهم من الإيمان وعلاماته، وبغضهم من علامات النفاق.



المرحلةُ الثانيةُ

العدلُ

بعد أن تعرَّفنا - في حدودِ البحثِ التمهيديِّ - على (الظلم) باعتبارِه قيمةً سلبيةً، يوجب المشروعُ الإسلاميُّ العملَ على رفعِها واجتثاثِها من واقعِ الذاتِ ومن واقعِ الآخَرَ؛ والعملَ - قبل ذلك - على دفعِها، بالتفصيلِ الذي يتناوله الفقهاءُ في بحوثِهم الموسعةِ في مقامِ الاستدلالِ، والمختصرةِ في مقامِ الفتوى.

بعد هذا آن لنا أن نواصلَ سيرَنا - في هذه الرحلةِ المباركةِ - للتعرفِ على القيمةِ الإيجابيةِ المضادةِ؛ وهي (العدل).

ولنتناولْ ذلك - أيضاً - في منازلَ؛ نطوي خلالَها سفرَنا الفكريَّ هذا، وننتهي فيها - وبها - إلى حيث نحطُّ رحلَنا بعونِ اللّهِ تعالى وتوفيقِهِ، ولسانُ مقالِنا وحالِنا في كلِّ منزلٍ منها يردد ﴿...رَّبِّ أَنزِلْنِى مُنزَلًا مُّبَارَكًا وَأَنتَ خَيْرُ ٱلْمُنزِلِينَ﴾[1].

تمهيد

بعد أن تعرَّفنا على الموقفِ الإسلاميِّ من الظلمِ، ورفضِه التامِّ له، وبعد ما قلنا سابقاً أن تلك المرحلةَ تمثِّل الهدمَ، فقد حان الوقتُ للتعرفِ على الموقفِ من العدلِ، الذي يمثل البناءَ.

وسنمرُّ في مرحلتِنا هذه بسبعةِ منازلَ، يعالج كلُّ منزلٍ منها محوراً من محاورِ العدلِ، من حيث: مفهومِه، وأهميتِه، ومجالاتِه، وتطبيقاتِه، وموانعِه، والطريقِ إليه، وآلياتِه.

فلنسِر في هذه المنازلِ؛ مستعينين باللّهِ تعالى، راجِين توفيقَه.

---

(١) سورة المؤمنون، الآية ٢٩.



المنزلُ الأولُ

مفهومُ العدلِ

سبق منا - في التوطئةِ والتمهيدِ - بيانُ معنى العدلِ لغةً واصطلاحاً. وأوردنا تعريفَه اللغويَّ، ومدلولَه الاصطلاحيَّ والشرعيَّ عند العلماءِ. وانتهينا من ذلك إلى أن مفهومَ العدلِ هو من المفاهيمِ الواضحةِ عند الناسِ، والمتفقِ على حسنِها بينهم.

ولا نجد حاجةً لمزيدِ كلامٍ - مضافاً إلى ما تقدم - في بيانِ مفهومِ العدلِ.

غيرَ أن الوضوحَ في مفهومِ العدلِ، والاتفاقَ عليه، ومحاولاتِ تعريفِه علميّاً، كلُّ ذلك لم يمنع من وقوعِ الاختلافِ - الشديدِ أحياناً - حولَ العدلِ؛ من حيث تطبيقاتِه، ومواردِهِ، وآلياتِهِ، ونحوِ ذلك!

وقد تتساءل: ما هو السببُ في ذلك ؟

الجوابُ: إن لذلكَ سببين رئيسيين؛ أحدُهما نابعٌ من الذات، والآخرُ وافدٌ من خارجِها.

وسنتناول هذين السببين - وما يتولَّد منهما - في المنزلِ الخامسِ من هذه المرحلةِ من الدراسةِ؛ إن شاء اللّٰهُ تعالى.

لكننا نستبق القولَ بأن العدلَ قيمةٌ ذاتُ انبساطٍ وسَعةٍ؛ أفقيّاً وعموديّاً، فليست هي مطلوبةً في التعاملِ مع الآخرَ؛ خالقاً ومخلوقاً، فحسب، بل إنها مطلوبةٌ بشكلٍ أساسيٍّ مع الذاتِ؛ فإننا بقدرِ ما نحققها في ذواتِنا سيُتاح لنا أن نمارسَها مع الآخرَ. وذلك إذا

عرفنا أنها تعني - في بعضِ جوانبِها - أن نُحسن استثمارَ ما آتانا اللّهُ تعالى من قدراتٍ وقوى بالشكلِ الصحيحِ.

وهذا - بطبيعةِ الحالِ - لا يتيسر بغيرِ عدلٍ، وإلا وقعنا في ظلمٍ لهذه القوةِ أو لتلك.

ويتبيَّن ذلك من تعريفِهم للعدالةِ أخلاقيّاً، وأنها «إعطاءُ كلِّ ذي حقٍّ من القوى حقَّهُ، ووضعُه في موضعِهِ الذي ينبغي له»[1]. ويتبين - أيضاً - من وصفِهم إياها بأنها «سمةٌ يختار بها أبداً الإنصافَ من نفسِهِ أولاً، ثم الإنصافَ والانتصافَ من غيرِه وله»[2].

ومن اختلت فيه العدالةُ، وطغى فيه الشعورُ بالقوةِ، أو الطمعُ، خِيف منه على الآخَرين؛ فإنه «كلما قوي إنسانٌ على آخرَ ضعف حكمُ الاجتماعِ التعاونيِّ وحكمُ العدلِ الاجتماعيِّ أثراً؛ فلا يراعيه القويُّ في حقِّ الضعيفِ»[3].

(١) الطباطبائي، السيد محمد حسين (ت ١٤٠٢هـ)، الميزان في تفسير القرآن، ج ١، ص ٣٧١.
(٢) ابن مسكويه، أحمد بن يعقوب (ت ٤٣١هـ)، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، ص ٢٧.
(٣) الميزان في تفسير القرآن، ج ٢، ص ١١٧.



المنزلُ الثاني

الضرورةُ، والأهميةُ

المحطةُ الأولى: الحاجةُ إلى العدلِ

يجد الإنسانُ؛ الفردُ والمجتمعُ، في نفسِهِ الحاجةَ إلى أمورٍ كثيرةٍ. منها ما يتعلَّقُ بالجانبِ الماديِّ من وجودِهِ، ومنها ما يتعلَّقُ بالجانبِ المعنويِّ.

فمن الأولِ: شعورُه بالاحتياجِ الضروريِّ إلى المأكلِ والمشربِ والملبسِ، ونحوِها.

ومن الثاني: شعورُه بالاحتياجِ الضروريِّ إلى الحبِّ والأنسِ.

ومما يجده الإنسانُ في نفسِهِ - أيضاً - أنه يشعر بالحاجةِ إلى العدلِ؛ فهو الذي يتوقف عليه تحصيلُ أمورٍ مهمةٍ وضروريةٍ كثيرةٍ، سواء من المادياتِ أو المعنوياتِ. وقد قيل إن اللّهَ سبحانَهُ وتعالَى «جبل الخلائقَ على حبِّ الانتصافِ وعدمِ الإنصافِ»[1].

وعليهِ، فلا غنى لأيِّ تجمعٍ بشريٍّ عن العدلِ؛ بأن يأخذ كلُّ ذي حقٍّ حقَّهُ. وذلك إذا ما أراد الناسُ، أو أُريدَ لهم، أنْ يحيَوا حياةً طيبةً.

غيرَ أن ما يلفت النظرَ هو أن هذه الحاجةَ الإنسانيةَ للعدلِ لم تجعل الإنسانَ يقيم

(١) الطرطوشي المالكي (ت ٥٢٠هـ)، سراج الملوك، ص ٤٧، الباب السابع - في بيان الحكمة في كون السلطان في الأرض.

العدلَ اختياراً، بل قد لا يتحلَّى به الإنسانُ - فرداً وجماعةً - إلا اضطراراً، ولو أتيحَ له أن لا يعدلَ لَمَا عدلَ؛ حتى قيل «العدلُ منه غريبٌ»[1].

وقد تسألُ:

١ - ما هو السببُ في الحاجةِ إليه ؟

٢ - لماذا يلجأ الإنسانُ إلى العدلِ اضطراراً ؟

في الجوابِ نقول:

١ - في ما يتعلق بالحاجةِ إلى العدلِ فإن السببَ في ذلك هو أن عالمَ الدنيا لا يتسع لتحقيقِ رغباتِ جميعِ الناسِ، وفي الوقتِ نفسِهِ فإن الناسَ يحتاج بعضُهم إلى بعضٍ، وهذا ما يجعل هذه الرغباتِ متعارضةً في كثيرٍ من الأحيانِ، الأمرُ الذي يؤدِّي إلى التغالبِ في ما بينهم.

فإذا لم يتوافق الجميعُ على مراعاةِ كلٍّ منهم مصالحَ الآخرين فسيظلم بعضُهُم بعضاً، وسيترتبُ على ذلكَ - حتماً - مفاسدُ لا يرتضونها لأنفسِهم. فتوافقت فِطرُهم جميعاً على التنازلِ عن بعضِ رغباتهم لبعضٍ؛ من أجلِ أن يحصلَ كلُّ واحدٍ منهم على جلِّ رغباتِهِ أو بعضِها.

ولهذا صحت مقولةُ أن العدلَ الاجتماعيَّ «إنما هو حكمٌ دعا إليه الاضطرارُ، ولولا الاضطرارُ المذكورُ لم يقضِ به الإنسانُ أبداً»[2]؛ فـ«طباعُ البشرِ مجبولةٌ على التظالمِ ومنعِ الحقوقِ»[3].

٢ - أما السببُ في أن الإنسانَ إنما يعدل لأنه مضطرٌّ - غالباً - إلى ذلك فهو لأن الإنسانَ - بطبعِهِ - محبٌّ لذاتِهِ. وحبُّ الذاتِ هذا ليس وهماً ولا خيالاً، وإنما هو حقيقةٌ لا تكاد تخفى على أحدٍ، ولا يجادل فيها أحدٌ، وقد أكَّدها الوحيُ القرآنيُّ بقولِ اللّهِ تعالى ﴿وَإِنَّهُۥ لِحُبِّ ٱلْخَيْرِ لَشَدِيدٌ﴾[4].

---

(١) التوحيدي، أبو حيان (ت ٤٠٠هـ)، المقابسات، ص ٢١٧، المقابسة ٤٦.

(٢) الطباطبائي، السيد محمد حسين (ت ١٤٠٢هـ)، الميزان في تفسير القرآن، ج ٢، ص ١١٧.

(٣) الشربيني الشافعي، شمس الدين (ت ٩٧٧هـ)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، ج ٦، ص ٢٥٨.

(٤) سورة العاديات، الآية ٨.

مضافاً إلى أن هذا الحبَّ للذاتِ هو غريزةٌ قيل فيها إننا «لا نعرف غريزةً أعمَّ منها وأقدمَ، فكلُّ الغرائزِ فروعُ هذه الغريزةِ وشُعبِها»[١].

ويجبُ القولُ إنها ليست غريزةً مذمومةً، بل إنها محمودةٌ باعتبارِها «توصِلُ الإنسانَ إلى الكمالِ»[٢]، لكن بشرطِ توظيفِها توظيفاً حسناً.

وحبُّ الإنسانِ لذاتِهِ هذا يفرضُ عليه - بطبيعةِ الحالِ - السعيَ الحثيثَ في أن يحوزَ كلَّ خيرٍ لنفسِهِ، وهذا قد يعني الاستئثارَ به دون الآخرين؛ دائماً أو أحياناً. وهذا يؤدي - عادةً - إلى الظلم؛ الذي هو الضدُّ من العدلِ.

ومن هنا، نقول:

إن التخليَ عن بعضِ الخيرِ للآخرين إن لم يكن بداعي الإيثارِ؛ وهو فعلٌ محمودٌ، فإنه ينشأ من العجزِ عن هذا الخيرِ أصلاً، أو الاستئثارِ به، أو من الخوفِ من تبعاتِهِ؛ حيث إن للآخرين رغباتٍ تماثل ما له من الرغباتِ، فيقع بين رغباتِ هؤلاء وأولئك تضادٌّ وتنازعٌ، فإذا لم يتخلَّ بعضُهُم عن بعضِ الخيرِ للآخرين فسيحصل التنازعُ المفوِّتُ لِما هو أكبرُ وأهمُّ. قال اللّهُ تعالى ﴿... وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ ...﴾[٣].

وتأسيساً على هذا، فإن العدلَ لكي يتحققُ لا بدَّ من توفيرِ أركانٍ أربعةٍ:

أولاً - أن يكونَ هناك عدلٌ يُضمَن به حقوقُ ذوي الحقوقِ.

ثانياً - أن يكونَ نظامٌ وقانونٌ لهذه العدالةِ.

ثالثاً - أن يكونَ هناك آلياتٌ تطبيقيةٌ.

رابعاً - أن يكونَ هناك مؤمنون بالعدلِ، مجسِّدون له في أنفسِهم، يقومون بالدعوةِ إليه، وبتنفيذِه، وحمايتِه[٤].

---

(١) الصدر، الشهيد السيد محمد باقر (ت ١٤٠٠هـ)، المدرسة الإسلامية، ص ٦٦.

(٢) الشيرازي، الشيخ ناصر مكارم (معاصر)، الأمثل في تفسير كتاب اللّه المنزل، ج ١٩، ص ٢٣.

(٣) سورة البقرة، الآية ٢٥١.

(٤) أثناء مراجعتي لمادة الكتاب وجدتُ كلاماً حسناً ذكره شمس الدين الشهرزوري عن موضوعِ حديثِنا، أحببتُ إيرادَه بلفظِه. قال: =

وقبل تجاوزِ هذا المنزلِ لا بدَّ لنا من التنبهِ والتنبيهِ إلى أن للعدلِ - موضوعِ بحثِنا - دوالَّ أخرى؛ من قبيلِ: مفردةِ (القسط)، ومفردةِ (الإنصاف)[1]، ومفردةِ (المساواة)، وغيرِها.

وقد يكون بين هذه الدوالِّ والمفرداتِ تبايناتٌ وفوارقُ على مستوى الوضعِ اللغويِّ، والاستعمالِ الأدبيِّ بين الخواصِّ[2]، لكنها تكاد تذوبُ في مقامِ الاستعمالِ العرفيِّ أو الموجَّهِ للعمومِ من خواصَّ وعوامَّ.

المحطةُ الثانيةُ: لمحةٌ تاريخيةٌ

لا بدَّ من إلفاتِ النظرِ إلى أن طلبَ العدالةِ، والعملَ على تكريسِها، ليس من مبتكَراتِ الإسلامِ، بل هو أمرٌ فطريٌّ، نجده عند المتقدِّمين كما نجده عند المتأخِّرين.

فقد «نصَّت شرائعُ الجاهليين على وجوبِ تحقيقِ العدالةِ؛ بإعطاءِ كلِّ ذي حقٍّ حقَّهُ وإنصافِهِ»[3]. مع ملاحظةِ أن فهمَ أولئك الجاهليين يختلف عن فهمِنا للعدلِ وآلياتِهِ، بل

= «ولما كان الإنسانُ مدنياً بالطبعِ، ولا يمكن أن تكون معيشتُهُ إلا بالتعاونِ الموقوفِ على أن يخدمَ البعضُ البعضَ، فيأخذ ويعطي لتحصلَ المكافاةُ والمساواةُ والمناسبةُ ولا ترتفع؛ فيعطي النجارُ عملَه للحائكِ ويأخذ منه فيتكافيا. ويجوز أن يكونَ عملُ النجارِ أكثرَ من عملِ الحائكِ، أو أجودَ، وبالعكس.

فبالضرورةِ يحتاج إلى متوسِّطٍ ومقوِّمٍ، وهو الدينارُ والدرهمُ؛ فهما العادلان والمتوسطان بين الخلقِ وهو العادلُ الصامتُ.

ويحتاج إلى عادلٍ ناطقٍ ثانٍ، ليحصل التعادلُ به عند الاستعانةِ إذا تعذّرت استقامةُ المتعاوِضاتِ بالدينارِ الصامتِ؛ والناطقُ هو الإنسانُ؛ فمن هذه الجهةِ احتاج إلى حاكم.

وعُلم من هذا: أن العدالةَ بين الخلقِ لا تحصل بدون هذه الثلاثةِ: الناموسِ الإلهيِّ، والحاكمِ الإنسانيِّ، والدينارِ» [رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقايق الربانية، ص ٥٣٠، فقرة - الأمور اللازمة لتحققَ العدالة].

(١) قال ابنُ فارسٍ «القِسطُ: العدلُ. والقَسطُ: الجورُ» [مجمل اللغة، مادة (قسط)].

(٢) قال أبو هلالٍ العسكريُّ - في الفرقِ بين العدلِ والقسطِ - «أن القسطَ هو العدلُ أبينُ الظاهرِ. ومنه سمي المكيالُ قسطاً، والميزانُ قسطاً؛ لأنه يصور لك العدلَ في الوزنِ حتى تراه ظاهراً. وقد يكون من العدلِ ما يخفى. ولهذا، قلنا إن القسطَ هو النصيبُ الذي بينتُ وجوهَه» [الفروق اللغوية، ص ٢٣٤].

وقال - في الفرقِ بينه وبين الإنصافِ - «أن الإنصافَ إعطاءُ النِّصَفِ. والعدلُ يكون في ذلك وفي غيره. ألا ترى أن السارقَ إذا قُطِع قيل أنه عُدِل عليه، ولا يقال إنه أُنصِف. وأصلُ الإنصافِ أن تعطيَه نصفَ الشيءِ وتأخذَ نصفَه من غيرِ زيادةٍ ولا نقصانٍ. وربما قيل أطلبُ منك النِّصَفَ كما يقال أطلب منك الإنصافَ. ثم استُعمل في غيرِ ذلك مما ذكرناه. ويقال أنصف الشيءَ إذا بلغ نصفَ نفسِه ونصفَ غيرِه إذا بلغ نصفَه» [المصدر السابق].

وجاء في المعجم الفلسفي، مادة (الإنصاف) ما نصُّه «قال (كوندياك): الفرقُ بين الإنصافِ والعدلُ أن الإنصافَ يوجب الحكمَ على الأشياءِ بحسب روحِ القانونِ، على حين أن العدلَ يوجب الحكمَ عليها بحسب نصِّ القانونِ».

(٣) علي، جواد (ت ١٤٠٨هـ)، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج ١٠، ص ١٥٦، الفصل ٥٦ - الفقه الجاهلي.

قد نجد اختلافاً في ما بينهم في ذلك كلِّهِ؛ إذا لاحظنا أن «ضخامة البيت أو العشيرة أو القبيلة، هي من جملةِ مسبباتِ الحصولِ على الحقِّ بفرضِه فرضاً، لذلكَ صارت القوةُ هي معيارَ الحقِّ والعدلِ، وصار القويُّ المنيعُ هو صاحبَ الحقِّ في الغالبِ»(١)؛ فإن القبائلَ العربيةَ لم تكن بمستوى واحدٍ في كثرتِها وقوتِها وثرائِها ووجاهتِها وغيرِ ذلك من أدواتِ القوةِ والمنعةِ.

وليس هذا أمراً اعتباطيّاً، بل إن لذلكَ سبباً فرضه الواقعُ الاجتماعيُّ آنذاك؛ وهو أن «القبائل مثل الدول، أنماطٌ ودرجاتٌ. منها قبائلُ قويةٌ نشطةٌ تعتمد على نفسِها في الدفاعِ عن كيانِها، ومنها قبائلُ أقلُّ من هذه القبائلِ شأنًا وقوةً تتحالف مع غيرِها في الدفاعِ عن نفسِها؛ لتُكوِّن من الحلفِ كتلةً قبليةً مهابةً، وقبائلُ صغيرةٌ ليست لها قدرةُ على الدفاعِ عن حياضِها وحدها؛ لذلكَ تركنُ إلى التحالفِ مع قبائلَ أخرى أقوى منها لتحافظَ بذلك على وجودِها»(٢).

وهناك أيضاً توافقاتٌ عرفيةٌ بين أبناءِ المجتمعِ تقوم مقامَ القانونِ، تنظِّم علاقاتِ الأفرادِ في القبيلةِ، وتنظِّم مع ذلك طبيعةَ العلاقةِ بين القبيلةِ والقبيلةِ. فالأحرارُ الصرحاءُ - مثلاً - يمثلون طبقةً «تتمتع بحقوقٍ مدنيةٍ كثيرةٍ، يقابلها كثيرٌ من الواجباتِ، نظَّمها القانونُ العرفيُّ على أساسٍ من التضامنِ التامِّ بين الفردِ والجماعةِ، فالحرُّ يتمتع بحمايةِ القبيلةِ حيّاً وميتاً، فهي المسئولةُ عن أيِّ جريرةٍ يرتكبها أحدُ أبنائِها، وعليها واجبُ الانتصارِ له مظلوماً، والوقوفُ إلى جانبه ظالماً، وكان يكفي أن يستغيثَ فإذا السيوفُ مصلتةٌ والرماحُ مشرعةٌ، وإذا الدماءُ تتصبب لأقلِّ الأسبابِ»(٣).

ولذلكَ، يمكن القولُ أنه «كان للقبائلِ العربيةِ دستورٌ عرفيٌّ عامٌّ»(٤).

ولم يكن وجودُ القانونِ - عموماً - من مختصاتِ العربِ الجاهليين، بل إن ذلك شاملٌ لغيرِهم. فقد نُقل في التاريخِ أن أحدَ ملوكِ الفرسِ القدامى؛ وهو كسرى الأولُ «٥٣١-٥٧٩م»؛ المعروف بـ(كسرى أنوشروان)، عزم «على إصلاحِ الحالِ في

(١) المصدر السابق، ص ١٥٧.

(٢) المصدر السابق، ج ٧، ص٣٣١، الفصل ٤٥ - المجتمع العربي، القبائل القوية.

(٣) الشريف، أحمد إبراهيم، مكة والمدينة في الجاهلية وعهد الرسول ﷺ، ص ٣٦.

(٤) المصدر السابق، ص ٤٩.

مملكتِه، فأمر بوضعِ دستورٍ جديدٍ للجبايةِ يخفِّف عن كاهلِ الدافعين بعضَ الثقلِ، وأمَر بإصلاحِ الأرضِ وتوزيعِها على شعبِه بالعدلِ وبالإنصافِ بين الناسِ حتى عُرِف لذلكَ بالعادلِ»[١].

ويروى أن ملوكَ الطوائفِ في أيامِ الفرسِ «... أسَّسوا لهم أحكاماً، وأقاموا لهم مراتبَ في النصفةِ بين الرعايا واستجباءِ الخراجات، وتوظيفِ المكوسِ على التجارِ»[٢].

ونقل أيضاً «أن ملكاً من ملوكِ الهندِ نزل به صممٌ، فأصبح مسترجِعاً مهتمّاً بأمورِ المظلومين وأنه لا يسمع استغاثتَهم، فأمر مناديَه أن لا يلبس أحدٌ في مملكتِه ثوباً أحمرَ إلا مظلومٌ، وقال: لئن مُنِعتُ سمعي لم أُمنَع بصري، فكان كلُّ مَن ظُلِم لبس ثوباً أحمرَ ووقفَ تحت قصرِه، فيكشف عن ظلامتِه»[٣].

وممن له ذكرٌ وشأنٌ في هذا البابِ - أيضاً - الإمبراطورُ الرومانيُّ (جيستنيان)، فقد قيل إنه كان يرى أن الملكَ «إنما يكون عظيماً بقوتِه وبقدرتِه وبالقوانينِ التي يسنُّها لشعبِه للسيرِ عليها، تنظيماً للحياةِ. فالملكُ في نظرِه قائدٌ في الحروبِ، ومرشدٌ في السلمِ، حامٍ للقوانينَ، منتصرٌ على أعدائِه. وكان من رأيِه أن اللّهَ قد جعل الأباطرةَ ولاتَهُ على الأرضِ، وأدلةً للناسِ، قوَّامين على الشريعةِ.

ولذلكَ، فإن من واجبِ كلِّ إمبراطورٍ أن يقومَ بأداءِ ما فرضَهُ اللّهُ عليه، بسنِّ القوانينَ وتشريعِ الشرائعِ، ليسيرَ الناسُ عليها. ولَما كانت القوانينُ التي سارت عليها الإمبراطوريةُ الرومانيةُ كثيرةً جدّاً، حتى صعُب جمعُها وحفظُها، تطرق إليها الخللُ، وتناقضت الأحكامُ، لذلكَ رأى أن من واجبِه جمعَها وتنسيقَها وتهذيبَها وإصدارَها في هيئةِ دستورٍ إمبراطوريٍّ يسيرُ عليه قضاةُ الإمبراطوريةِ في تنفيذِ الأحكامِ بين الناسِ.

وعهد بهذا العملِ الشاقِّ إلى «تريبونيان» «TRIBONIAN» من المشرِّعين المعروفين في أيامِه[٤]. فجمع هذا المشرعُ البارعُ القوانين في مدوَّناتٍ، ورتَّبها في كتبٍ وأبوابٍ،

---

(١) علي، جواد (ت ١٤٠٨هـ)، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج ٧، ص ١٦٠، الفصل ٤٤ - مجمل الحالة السياسية في جزيرة العرب عند ظهور الإسلام.

(٢) الطرطوشي المالكي، أبو بكر (ت ٥٢٠هـ)، سراج الملوك، ص ٥٤، الباب ١١، فصل.

(٣) المصدر السابق؛ المنتظم في تاريخ الملوك والأمم لابن الجوزي، ج ١٧، ص ١٣١.

(٤) VASiLiEW. PW,PP. 142.

وصانَ بتدوينِهِ هذا بعضَ القوانينِ البيزنطيةِ والرومانيةِ من الضياعِ، وأورث المشرِّعين ذخيرةً ثمينةً من ذخائرِ البشريةِ في التشريعِ.

ويُعد هذا العملُ من الأعمالِ العظيمةِ في تأريخِ التشريعِ، ولم يكن «يوسطنيان» أولَ من فكَّر في جميعِ القوانينِ السابقةِ في مدونةٍ، ولكنه كان أولَ مَن أقدمَ على تنسيقِها وجمعَ ما تشتَّت منها وتيسيرِها للمشرِّعين، وقد وحَّد بذلك قوانينَ الإمبراطوريةِ، فعُدَّ صنيعُه هذا إصلاحاً كبيراً يدلُّ على شعورِ الملكِ وتقديرِهِ للعدالةِ في مملكتِهِ»[١].

وقبل ذلك كلِّهِ ذُكر في التاريخِ واحدٌ من ملوكِ مدينةِ (أور) العراقية - في الألف الثالث قبل الميلاد - وأنه كان «ملكاً مصلحاً ومستبداً مستنيراً. أصدر المراسيمَ التي تحرِّم استغلالَ الأغنياءِ للفقراءِ، واستغلالَ الكهنةِ لكافةِ الناسِ. وينص أحدُ هذه المراسيمِ على أن الكاهنَ الأكبرَ يجب «ألا يدخلَ بعد هذا اليومِ إلى حديقةِ الأمِّ الفقيرةِ ويأخذ منها الخشبَ، أو يستوليَ على ضريبةٍ من الفاكهةِ». وخُفضت رسومُ دفنِ الموتى إلى خُمسِ ما كانت عليه، وحُرم على الكهنةِ وكبارِ الموظفين أن يقتسموا فيما بينهم ما يقرِّبه الناسُ قرباناً للآلهةِ من أموالٍ أو ماشيةٍ.

وكان مما يباهى به الملكُ أنه «وهب شعبَهُ الحريةَ». وما من شكٍّ في أن الألواحَ التي سُجلت فيها مراسيمُه تكشف عن أقدمِ القوانينِ المعروفةِ في التاريخِ، وأقلِّها ألفاظاً، وأكثرِها عدلاً»[٢].

وفي هذه الفترة كان حمورابيُّ (٢١٢٣ - ٢٠٨١ ق. م)؛ صاحبُ القوانينِ المعروفةِ، والتي دوَّن في مقدمتِها دوافعَه وغاياتِه؛ بقولِهِ عن نفسِهِ «أنشر العدالةَ في العالمِ، وأقضي على الأشرارِ والآثِمين»[٣]؛ «حتى لا يظلمَ الأقوياءُ الضعفاءَ، وحتى ينالَ العدالةَ اليتيمُ والأرملةُ»[٤].

---

(١) علي، جواد (ت ١٤٠٨هـ)، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج ٧، ص ١٦٦ - ١٦٧، الفصل ٤٤ - مجمل الحالة السياسية في جزيرة العرب عند ظهور الإسلام.

(٢) ديورانت، ويل (ت ١٩٨١م)، قصة الحضارة، ج ٢، ص ١٧ - السومريون / تاريخهم.

(٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٩٠ - بابل / من حمورابي إلى نبوخذ نصر.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٩٢.

وذهب بعضُ المؤرخين إلى أن المصريين القدامى هم «أولُ مَن وضع دستوراً واضحاً للضميرِ الفرديِّ، والضميرِ العامِّ، وهم أولُ من نادى بالعدالةِ الاجتماعيةِ»[١].

وكلامُ هذا الباحثِ لا يبعد عن الصحةِ، خصوصاً بملاحظةِ ما يُذكَر في تاريخ نبيِّ اللّهِ إدريسِ عليه السلام وأنه ومن معه أقاموا بعد هجرتهم من العراق في مصر، أنه أخذ «يدعو الخلائقَ إلى الأمرِ بالمعروفِ والنهيِ عن المنكرِ وطاعةِ اللّهِ عزَّ وجلَّ»[٢]، وأن اللّهَ تعالى «رسم له تمدينَ المدنِ، وجمعَ له طالبي العلم بكلِّ مدينةٍ فعرَّفهم السياسةَ المدنيةَ»[٣].

وأما في المتأخِّرين فقد ذكرَ أحدُ الباحثين؛ وهو المسمى (ألفرد رسل ولاس)[٤] «لقد عشتُ مع جماعاتِ الهمجِ في أمريكا الجنوبيةِ وفي الشرقِ، ولم أجدْ بينهم قانون [كذا] ولا محاكمَ سوى الرأيِ العامِّ الذي يعبِّر عنه أهلُ القريةِ تعبيراً حرّاً، فكلُّ إنسانٍ يحترمُ حقوقَ زملائِه احتراماً دقيقاً، فالاعتداءُ على هذه الحقوقِ يندُرُ وقوعُه أو يستحيلُ»[٥].

وهذا الشاهدُ الأخيرُ - بالأخصِّ - يؤكِّدُ ما قدَّمناه من فطريةِ طلبِ العدالةِ في النفسِ البشريةِ، وأن ذلك لا يتعلَّق - أبداً - بمستوى التعليمِ، ولا بالمدنيةِ.

وعلى أيِّ حالٍ، فإن مسألةَ العدلِ والظلمِ كانت - وستظلُّ - محطَّ اهتمامِ البشرِ في الشرقِ والغربِ؛ طلباً للأولِ، ورفضاً للثاني.

وإن في ما حكاه اللّهُ تعالى من قصةِ ابنَي آدمَ؛ حيث النسلُ الأولُ لهذا الطورِ البشريِّ، ما يؤكِّدُ على قيمةِ العدلِ الإيجابيةُ وقيمةِ الظلمِ السلبيةُ، وأنهما أمرانِ مركوزانِ في النفسِ البشريةِ.

قال اللّهُ تعالى - في بيانِ ذلك - ﴿وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ٱبْنَيْ ءَادَمَ بِٱلْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ ٱلْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْمُتَّقِينَ ﴿٢٧﴾ لَئِنۢ بَسَطتَ

(١) المصدر السابق، ج ٢، ص ١٨٦ - اضمحلال مصر وسقوطها.

(٢) القفطي، القاضي أبو الحسن (ت ٦٤٦هـ)، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص ٩.

(٣) المصدر السابق.

(٤) ألفرد راسل والاس (Alfred Russel Wallace) عالم طبيعة بريطاني، ومستكشف، وعالم جغرافيا، وعالم أحياء وعلم الإنسان. ولد في ٨ يناير ١٨٢٣م، وتوفي في ٧ نوفمبر ١٩١٣م.
انظر تعريفاً به في الموسوعة البريطانية في الشبكة العنكبوتية، على الرابط التالي:
http://www.britannica.com/EBchecked/topic/634738/Alfred-Russel-Wallace

(٥) ديورانت، ويل (ت ١٩٨١م)، قصة الحضارة، ج ١، ص ٤٨ - العناصر الأساسية في الحضارة - القانون.

إِلَىَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَآ أَنَا۠ بِبَاسِطٍ يَدِىَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّىٓ أَخَافُ ٱللَّهَ رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٨﴾ إِنِّىٓ أُرِيدُ أَن تَبُوٓأَ بِإِثْمِى وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَٰبِ ٱلنَّارِ وَذَٰلِكَ جَزَٰٓؤُا۟ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٢٩﴾ فَطَوَّعَتْ لَهُۥ نَفْسُهُۥ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُۥ فَأَصْبَحَ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴾[١].

فقد تميَّز الصالحُ منهما بقبولِ عملِهِ دون أخِيه، الأمرُ الذي دفع بهذا الأخيرِ - بغيرِ حقٍّ - إلى استشعارِ الحيفِ، فعمد إلى إطلاقِ التهديدِ بإيقاعِ الظلمِ بأخيه الصالحِ، فوعظه أخوه المهدَّدُ، ولم يُجدِ هذا الوعظُ نفعاً في المهدِّدِ، فأقدم الشقيُّ على ارتكابِ جريمةِ القتلِ ظلماً.

وقد روي عن رسولِ اللّهِ ﷺ، أنه قال «**لا تُقتَل نفسٌ ظلماً إلا كان على ابنِ آدمَ الأولِ كِفلٌ من دمِها؛ لأنه أولُ مَن سنَّ القتلَ**»[٢].

ويعنينا - الآن - من هذه الواقعةِ أن العدلَ وحسنَه، والظلمَ وقبحَه، أمرانِ متأصِّلانِ في النفسِ البشريةِ منذ فجرِ التاريخِ، وليسا أمرينِ حدثا أخيراً مع تطورِ العلومِ والمدنيةِ؛ كما قد يتوهمه بعضُ الناسِ.

فقصةُ ابني آدمَ عليه السلام هذينِ تحكي «الصراعَ الدائمَ الذي يطغى على المجتمعاتِ البشريةِ، حيث يقف في أحدِ جانبيه أناسٌ جُبلوا على الطهارةِ والصفاءِ والإيمانِ والعملِ الصالحِ المقبولِ عند اللّهِ، وفي الجانبِ الآخرَ يقف أفرادُ تدنَّسوا بالانحرافِ وجُبلوا على الحقدِ والحسدِ والضغينةِ والبغضاءِ والعملِ الشريرِ»[٣].

أجل، تقنينُ العدلِ، وآلياتُ تحقيقِهِ، تطورا كثيراً. فما كان مصنَّفاً ضمنَ العدلِ سابقاً قد لا يكون كذلك لاحقاً، كما أن بعضَ آلياتِ العدلِ قد تكونُ مقبولةً في الماضي لكنَّها قد تُرفض تماماً في الحالِ الحاضرِ.

والسرُّ في ذلك يكمن في دخولِ عناصرَ في تقديرِ العدلِ وآلياتِهِ في زمانٍ أو مكانٍ، وخروجِها في زمانٍ ومكانٍ آخرَ.

---

(١) سورة المائدة، الآيات ٢٧ - ٣٠.

(٢) صحيح البخاري، ج ٢، ص ٧٩، كتاب الجنائز، باب قول النبي ﷺ «يعذب الميت ...»؛ ج ٤، ص ١٣٣، كتاب أحاديث الأنبياء، باب خلق آدم. وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب القسامة ...، باب تغليظ تحريم الدماء والأعراض والأموال.

(٣) الشيرازي، الشيخ ناصر مكارم (معاصر)، الأمثل في تفسير كتاب اللّه المنزل، ج ٣، ص ٦٨٤.

ومثالاً على ذلكَ فقد «صيرت المعيشةُ القبليةُ التي عاش فيها أكثرُ العربِ في الجاهليةِ مفهومَ «العدل» أو «الحق» عندهم بصورةٍ تختلفُ عن مفهومِنا نحن للحقِّ والعدلِ، فالعدالةُ عندهم لم تكن تتحققُ وتؤخذُ إلا بالقوةِ»[١].

ومن هذا المنطلقِ نفسِهِ، ولَما كان الرجلُ أقوى من المرأةِ، فقد منح الرجلُ الجاهليُّ لنفسِهِ حقَّ سنِّ الأحكامِ دون المرأةِ، فـ«صار الحقُّ في الجاهليةِ في جانبِه، فرفع نفسَهُ عنها في أكثرِ الأحكامِ، وحرَمها الميراثَ حتى لا يذهبَ الإرثُ إلى غريبٍ، وقايَضها بديونِهِ أو بجنايةٍ تقع منه كما في «فصل الدم» وفي زواجِ البدلِ وفي منعِ المرأةِ من الزواجِ إلا من قريبِها لوجودِ حقِّ الدمِ عليها، وفي منعِ زواجِ زوجاتِ الآباءِ إلا برضا أبناءِ الأبِ وذوي قرابتِهِ؛ لأنهم أحقُّ بالزواجِ منها»[٢].

ونستذكر ما أوردناه سابقاً، أن مما يُروى عن سعيدِ بنِ جبيرٍ، أنه قال عن العربِ «كان لا يرثُ إلا الرجلُ الذي قد بلغ أن يقومَ في المالِ، ويعملُ فيه، ولا يرثُ الصغيرُ ولا المرأةُ شيئاً. فلما نزلتْ المواريثُ في سورةِ النساءِ شقَّ ذلك على الناسِ، وقالوا: أيرثُ الصغيرُ الذي لا يقوم في المالِ، والمرأةُ التي هي كذلك، فيرثان كما يرث؟!»[٣].

وليس هذا الخللُ من مختصَّاتِ عربِ الجاهليةِ، بل إنه خللٌ شائعٌ في كثيرٍ من الأممِ والشعوبِ قديماً وحديثاً. فقد وضع حاكمٌ صينيٌّ في القرنِ السادسِ قبل الميلادِ، مجموعةَ قوانينَ وشرائعَ كان فيها «محاباةٌ للطبقاتِ العليا، فقد أعفَتها من كثيرٍ من الواجباتِ المفروضةِ على غيرِها من الطبقاتِ»[٤].

المحطةُ الثالثةُ: حضُّ الإسلامِ على العدلِ

الناظرُ في نصوصِ القرآنِ الكريمِ والسنةِ المطهرةِ يجدُ نصيباً وافراً منها مخصَّصاً للعدلِ، حضّاً عليه، وبياناً لمصاديقِهِ، وكشفاً لأسبابِهِ وآثارِه.

---

(١) علي، جواد (ت ١٤٠٨هـ)، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج ١٠، ص ١٥٦، الفصل ٥٦ - الفقه الجاهلي.

(٢) المصدر السابق، ص ١٥٧.

(٣) السيوطي، جلال الدين (ت ٩١١هـ)، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، ج ٢، ص ٧٠٧.

(٤) ديورانت، ويليام جيمس (ت ١٩٨١م)، قصة الحضارة، ج ٤، ص ٢٠، الحضارة الصينية الأولى.

ولنقِفْ هنا على جملةٍ من تلك النصوصِ بما يناسب هذا المنزلَ، ونؤجل الحديثَ عن بعضِها الآخَرَ إلى المنازلِ الأخرى كلّاً وما يناسبُه.

الروضةُ الأولى: الحض على العدلِ في القرآنِ الكريم

القرآنُ الكريمُ، وهو المصدرُ المعرفيُّ الأولُ في المشروعِ الإسلاميِّ، يتضمن نماذجَ كثيرةً من الآياتِ في الحضِّ على العدلِ، للتأكيدِ على أنه قيمةٌ إسلاميةٌ أساسيةٌ، لا يكتملُ، بل لا يُقبلُ أحياناً، تديُّن الإنسانِ بدونِها. ويُعرف ذلك أيضاً من موقفِ المشروعِ الإسلاميِّ من الظلمِ والظلَمةِ؛ الذي هو الضدُّ للعدلِ والعادلِ، فقد «توعَّد الظالمَ نارَ جهنمَ، وذمَّهُ كثيراً حتى قليلاً ما يوجدُ صفحةٌ في المصحفِ الشريفِ خاليةً عنه. ويبالغ في ذلك حتى جعلَ الميلَ القليلَ إليه موجِباً لمسِّ النارِ بقولِهِ ﴿وَلَا تَرْكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ ...﴾[1]»[2].

وقد اخترنا من النماذجِ ما يغطِّي مساحةً تنازليةً في الهرمِ الوجوديِّ، فابتدأنا بما فيه حضٌّ على العدلِ بفعلِ اللّهِ تعالى، وثنَّينا بما فيه حضٌّ على العدلِ في شرائعِهِ وأوامرِهِ، وثلَّثنا بما يجب أن يكونَ عليه الناسُ.

وقد وزَّعنا النماذجَ على الدوحاتِ التاليةِ:

الدوحةُ الأولى: عدلُ اللّهِ القيوميُّ

قال اللّهُ تعالى ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ قَآئِمَۢا بِٱلْقِسْطِۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾[3].

وهذه الآيةُ الكريمةُ نموذجٌ قرآنيٌّ يؤكِّدُ على صفةٍ من صفاتِ اللّهِ تعالى الدالةِ على كمالِهِ، وهي قيامُه بالقسطِ؛ أي العدلُ. وذلك أن اللّهَ تعالى «دبَّر أمرَ العالمِ؛ بخلقِ الأسبابِ والمسبَّباتِ، وإلقاءِ الروابطِ بينها، وجعل الكلَّ راجعاً إليه بالسيرِ والكدحِ والتكاملِ وركوبِ طبقٍ عن طبقٍ، ووضَعَ في مسيرِ هذا المقصدِ نِعماً

---

(١) سورة هود، الآية ١١٣.

(٢) الأردبيلي، الشيخ أحمد (ت ٩٩٣هـ)، زبدة البيان في أحكام القرآن، ص ٦٨٣.

(٣) سورة آل عمران، الآية ١٨.

لينتفعَ منها الإنسانُ في عاجلِهِ لآجلِهِ، وفي طريقِهِ لمقصدِهِ، لا ليركنَ إليه ويستقرَّ عنده»[١].

وهذا يعني أن اللّهَ تعالى خلَق هذا العالمَ بكافةِ تفصيلِهِ بعدلٍ تامٍّ، الأمرُ الذي يعني أنه «يقيمُ القسطَ ولا يفعلُ غيرَه. والعربُ تقول في الشيءِ الراتبِ الدائمِ (قائم)»[٢].

فاللّهُ سبحانَهُ أعطى كلَّ ذي حقٍّ من المخلوقاتِ حقَّهُ، وحظِي كلُّ موجودٍ بما يستحقُّه من الأدواتِ اللازمةِ للسيرِ التكامليِّ. ومن ثم، فليس لنا إلا الحمدُ للّهِ تعالى العادلِ القائمِ بالقسطِ بدءً وانتهاءً، والتسليمِ بما قسَم وقدَّر لنا، والعملُ الحثيثُ وفقاً لشريعتِهِ ومنهاجِهِ.

ومحلُّ الشاهدِ في الآيةِ هو أن اللّهَ تعالى أبانَ حسنَ العدلِ، وأن الكمالَ التامَّ فيه عزَّ وجلَّ يقتضيه، وقد أشهد سبحانه نفسَهُ وملائكتَه وأولي العلم على اتصافِهِ بهِ. وفي هذا كلِّهِ دلالةٌ على أن العدلَ كمالٌ، والمتصِفَ به كاملٌ. وهذا هو المطلوبُ.

ولا تخلو الآيةُ من لطائفَ، يهمُّنا منها ـ هنا ـ اثنتان:

اللطيفةُ الأولى ـ الإشارةُ إلى أن سيرَ الإنسانِ وفقاً للعدلِ التشريعيِّ يؤدِّي به إلى الاتصافِ بالعدلِ تكويناً؛ «فملازمةُ الصدقِ والمجاراةُ مع صراطِ التكوينِ يوجبُ عدالةَ الإنسانِ»[٣].

اللطيفةُ الثانيةُ ـ الإشارةُ إلى أسبابِ العدلِ التامِّ في ذاتِهِ سبحانَهُ. وهي:

١ ـ الوحدةُ التامةُ؛ من خلالِ قولِه تعالى ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾.

٢ ـ العزةُ والمنعةُ، من خلالِ قولِه تعالى ﴿ٱلْعَزِيزُ﴾. فهو تعالى لا يضعفُ حتى يجورَ ويظلمَ.

٣ ـ الحكمةُ، من خلالِ قولِه تعالى ﴿ٱلْحَكِيمُ﴾؛ فهو تعالى لا يكون سفيهاً فيجورَ ويظلمَ.

---

(١) الطباطبائي، السيد محمد حسين (ت ١٤٠٢هـ)، الميزان في تفسير القرآن، ج ٣، ص ١١٤.
(٢) الجصاص، أبو بكر (ت ٣٧٧هـ)، أحكام القرآن، ج١، ص ٢٧.
(٣) الميزان في تفسير القرآن، ج١٣، ص١١٤.

الدوحةُ الثانيةُ : لا للفاحشةِ، نعم للقسطِ والصلاحِ

قال اللّهُ تعالى ﴿ وَإِذَا فَعَلُوا۟ فَٰحِشَةً قَالُوا۟ وَجَدْنَا عَلَيْهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا ۗ قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ ۖ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢٨﴾ قُلْ أَمَرَ رَبِّى بِٱلْقِسْطِ ۖ وَأَقِيمُوا۟ وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَٱدْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ ۚ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴾[١].

هذه الدوحةُ - بآيتَيها الكريمتَين - تحضُّ على قيمةِ العدلِ عبرَ ذمِّ جماعةٍ من الناسِ دأبوا على ارتكابِ ما تستقبحه الفطرةُ، وتحرِّمه الشرائعُ، من المنكراتِ الواضحةِ القبحِ؛ وهي الفواحشُ. وهذا ما أشارت إليه الآيةُ الكريمةُ بجملةِ ﴿ وَإِذَا فَعَلُوا۟ فَٰحِشَةً ﴾[٢].

فإذا ما عِيب عليهم ممارسةُ تلك الفواحشِ برَّروا اقترافَهم إياها بوجهَين:

الأولُ: أن هذا ما كان يفعله آباؤُهم. فهم في ذلك مقلِّدون لِمَن سبقَهم، تابعون لِمَن هو خيرٌ منهم؛ أي الآباءُ والأجدادُ الذين يغلِب على الأبناءِ الإذعانُ لهم بالفضلِ عليهم. وهذا ما أشِير إليه بجملةِ ﴿... قَالُوا۟ وَجَدْنَا عَلَيْهَآ ءَابَآءَنَا ...﴾.

الثاني: أن هذا هو ما أمرَنا اللّهُ تعالى به، وتلقَّيناه منه؛ عبرَ الثقافةِ المتوارثةِ؛ التي يكشف عنها سلوكُ الماضين وممارستُهم! وهذا ما أبانته جملةُ ﴿... وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا ... ﴾.

فجاءهم الردُّ الصارمُ بثلاثةِ أجوبةٍ؛ استبطَنت - جميعُها - النهيَ عن نسبةِ الظلمِ إلى الساحةِ الإلهيةِ، وأن العدلَ هو ما يجوز نسبتُهُ دون ما خالفَه.

وتلك الأجوبة هي:

الجوابُ الأولُ: أن كمالَ اللّهِ تعالى ينفي إمكانيةَ أن يصدرَ منهم أمرٌ بفعلِ فاحشةٍ؛ أيّاً كانت. وهذا ما أبانه قولُهُ تعالى ﴿قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ ﴾.

فالفاحشةُ قبيحةٌ، وظلمٌ، ونقصٌ، وهي لا تتناسب مع وجودِ اللّهِ الكاملِ من كلِّ جهةٍ. ومن ثم، فإن نسبتَها إليها خطأٌ بيِّنٌ، بل خطيئةٌ كبرى.

---

(١) سورة الأعراف، الآيتان ٢٨، ٢٩.

(٢) قال جماعةٌ من المفسرين [كما حكاه صاحب الميزان، ج ٨، ص ٧٨، وارتضاه] أن المقصودَ من الآيةِ هو ما كان يفعله بعضُ أهلِ الجاهليةِ من الطوافِ بالبيت عراةً.
وهو - إن صحَّ - لا ينفي أن الآيةَ مطلقةٌ، فتشمل أيَّ فعلٍ فاحشٍ كانوا يرتكبونه. ثم يُستخرج منها قانونٌ مفاده: عدمُ صحةِ احتجاجِ أيِّ قومٍ بالوقوعِ في فاحشةٍ، ثم التذرُّعُ بأن هذا ما ورثناه عن آبائنا! فضلاً عن نسبتِه - زوراً وبهتاناً - إلى اللّهِ تعالى!

الجوابُ الثاني: أن على الإنسانِ إذا أراد أن يكونَ عادلاً أن ينأى بنفسِهِ عن الظلم. ومن الظلم القولُ بغيرِ علم، فكيف إذا صدر ذلك في حقِّ اللّهِ تعالى. فقالَ عزَّ وجلَّ مستنكِراً ﴿أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعۡلَمُونَ ﴾.

ثم إن هذه الدوحةَ القرآنيةَ ـ محلَّ البحثِ ـ عطفت الحديثَ إلى بيانِ ما صدرَ عن اللّهِ تعالى، وما يليقُ أن يصدرَ عنه، وأنه العدلُ لا غيرُ. فقالَ عزَّ وجلَّ ـ آمراً نبيَّه الكريمَ ﷺ أن يعلنَه لهؤلاء القومِ، ومن بعدِهم للناسِ جميعاً ـ ﴿... قُلۡ أَمَرَ رَبِّي بِٱلۡقِسۡطِۖ ... ﴾.

ثم أضافَ إلى ذلك أمرَين تشريعيَّين؛ يعِين امتثالُهما على تحصيلِ العدلِ لِمن ينشدُه، وثلَّث بما يصلحُ أن يكونَ دافعاً له ومحفِّزاً عليه، وهي:

أ ـ قولُهُ تعالى ﴿... وَأَقِيمُواْ وُجُوهَكُمۡ عِندَ كُلِّ مَسۡجِدٖ...﴾.

وهو أمرٌ بإقامةِ الصلاةِ في المساجدِ خاصةً. ولعلَّ السرَّ في ذلك أن الصلاةَ؛ بما تختزنُه في كينونتِها لو أُدِّيت بالنحوِ المطلوبِ، ... ﴿تَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِۗ... ﴾[1].

كيف يصلُّون ويقتلون بغيرِ حقٍّ؟!

قد تسألُ: لكننا نجد بين المصلِّين مَن يقارفُ معاصيَ كثيرةً، بل صار بينهم قتلةٌ وإرهابيون مجرمون؟!

وتتعزز الشبهةُ إذا عرفنا أن هذا ليس أمراً جديداً، فقد كان قاتلُ الإمامِ عليٍّ بنِ أبي طالبٍ عليه السلام مسلماً مصلياً، بل إنه كان من المتشدِّدين المنتطِّعين، وفوق هذا وذاك كان ممن يعلِّم الناسَ (القرآنَ والفقهَ)[2]!! كما أن قتلةَ التنظيماتِ الإرهابيةِ الحاليةِ من المسلمين المصلِّين!!

الجوابُ: نعم، يوجد بينهم مَن يصلي ظاهراً، لكنه يقترفُ فاحشةً أو فواحشَ لا تتناسب وحقيقةَ الدينِ الإلهيِّ، ولا تتناغم مع عدلِ تعاليمِه.

---

(١) سورة العنكبوت، الآية ٤٥.

(٢) قال الذهبي في ترجمته «وقيل إن عمرَ كتب إلى عمرو بن العاص: أنْ قرِّبْ دارَ عبدِ الرحمنِ بنِ ملجم من المسجدِ ليُعلِّم الناسَ القرآنَ والفقهَ، فوسَّع له مكانَ دارِه» [تاريخ الإسلام، ج ٣، ص ٦٥٣؛ سير أعلام النبلاء، ص ٢٨٧. ومثله في الأنساب للسمعاني، ج ٣، ص ٢٦؛ تاريخ ابن يونس المصري، ج ١، ص ٣١٥؛ لسان الميزان، ج ٥، ص ١٤١ ـ ١٤٢].

فالعدلُ يقضي بأن لا نحمِّل الصلاةَ أوزارَهم؛ فإن اللّهَ تعالى لم يأمرْ الناسَ بفعلِ الصلاةِ، بمعنى أداءِ الحركاتِ المعينةِ؛ من تكبيرٍ وتسليمٍ وما بينهما من ركوعٍ وسجودٍ وغيرِها، وإن فُهِم ذلك من بعضِ الآياتِ، وإنما أمرَ سبحانَهُ بإقامةِ الصلاةِ؛ فقال تعالى ﴿... وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ ...﴾[1]، وقال ﴿... وَأَقِيمُواْ وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ ...﴾[2]، وهذا ما دعا به النبيَّ إبراهيمَ عليه السلام ربَّه تعالى أن ينيلَهُ إياه، وذلك في ما حكاه الحقُّ عنه بقولِهِ ﴿رَبِّ ٱجْعَلْنِى مُقِيمَ ٱلصَّلَوٰةِ وَمِن ذُرِّيَّتِى﴾[3].

وإقامةُ الصلاةِ يعني جعلَها قائمةً؛ أي: جعلَها بحالٍ يترتَّب عليها جميعُ آثارِها بحيثُ لا تفقد شيئاً منها[4].

وهذا يعني أداءَها كما يريد اللّهُ أن تُؤدَّى، بحيث يعِي المصلِّي مدلولَ ما يُقال فيها وما يُفعل، لا أن تتحوَّل إلى طقسٍ باردٍ لا حياةَ فيه ولا إحياءَ؛ فـ«إقامتُها هي الإتيانُ بجميعِها على الكمالِ»[5].

ولو أن المسؤولَ عنهم كانوا من المصلِّين الحقيقيين؛ أي على النحوِ المشارِ إليه، لَما فعلوا ما يفعلون، ولَما اقترفوا شيئاً من الفواحشِ، وفي طليعتِها قتلُ الناسِ وإخافتُهم.

إذ يكفي المصليَ المقيمَ لصلاتِه الإيمانُ بأن الكبرياءَ للّهِ، وإعلانُه ذلك في افتتاحِ بقولِ (الله أكبر)، وإعلانُ السلامِ للبشرِ بقول (السلامُ عليكم ورحمةُ اللّهِ وبركاته).

فآفةُ هؤلاء؛ وأشباهِهم، أنهم أخذوا من الصلاةِ شكلَها، واقتصَروا عليه، وأعرضوا - من حيث يدركون أو لا يدركون - عن جوهرِها.

ب - قولُهُ تعالى ﴿وَٱدْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾.

وهذا أمرٌ من اللّهِ تعالى فيه شقَّان:

(١) سورة العنكبوت، الآية ٤٥.

(٢) سورة الأعراف، الآية ٢٩.

(٣) سورة إبراهيم، الآية ٤٠.

(٤) الطباطبائي، السيد محمد حسين (ت ١٤٠٢هـ)، الميزان في تفسير القرآن، ج ١١، ص ٤٧.

(٥) الطبرسي، أبو الفضل (ت ٥٤٨هـ)، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج ٦، ص ٦٢٦.

الشقُّ الأولُ: أمرٌ بدعاءِ اللّهِ تعالى

وهذا يعكس أن «**الدعاءَ مخُّ العبادةِ**»[١]، وينسجم مع قولِ اللّهِ تعالى ﴿ قُلْ مَا يَعْبَؤُا۟ بِكُمْ رَبِّى لَوْلَا دُعَآؤُكُمْ... ﴾[٢]. وعليهِ، فإن ما ينفعكم ليس هو الفواحشَ التي تقترفونها، ويدفعكم إليها شهواتُكم أو شبهاتُكم، وليس هو آباءَكم؛ فإنهم فقراءُ مثلُكم، وإنما هو اللّهُ تعالى؛ الذي لا يأمرُ بالفحشاءِ ولا يرضاها، والذي لا يأمرُ إلا بالقسطِ والعدلِ.

ويمكن أن نلخص الدعاءَ ـ المأمورَ به هنا ـ أنه الانقطاعُ إلى اللّهِ تعالى، والتعلقُ به، باللسانِ والجنانِ.

الشقُّ الثاني: أمرٌ بالإخلاصِ للّهِ تعالى

أن يكونَ الدعاءُ المذكورُ صادراً من الداعي على قاعدةِ إخلاصِ الدينِ له. فلا يُصار إليه، ولا إلى أصلِ الدينِ، إرضاءً لصديقٍ، ولا خوفاً من عدوٍّ.

وهذا يؤكد أن الجوهرَ في المشروعِ الإسلاميِّ أهمُّ بكثيرٍ من المظهرِ؛ فـ«**الأعمالُ بالنيَّاتِ**»[٣].

جـ ـ قولُهُ تعالى ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴾.

وهذه الفقرةُ الأخيرةُ يمكن اعتبارُها المنبِّه للإنسانِ من أجلِ انتشالِ نفسِهِ من عالمِ الغفلةِ. فهو ليس سوى الفقيرِ إلى اللّهِ الغنيِّ تعالى، وأنه لم يوجد نفسَهُ، ولن يتولّى إعادتَه، ﴿... إِنَّهُۥ يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ لِيَجْزِىَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ بِٱلْقِسْطِ ... ﴾[٤].

وليس يخفى أن الإنسانَ إذا أحاط بهذه الحقيقةِ، واستحضَرها، فإنه لن يظلمَ نفسَهُ، ولا ربَه، ولا خلقَ اللّهِ، بل إنه سيلتزم العدلَ والقسطَ؛ لأنه يدرك فقرَهُ إلى اللّهِ تعالى، وضعفَهُ أمامَه، وأنه راجعٌ إليه ؛ لذلكَ فإنه يرجو رحمتَه، ويخافُ نقمتَهُ.

---

(١) حديث نبوي، رواه ابن فهد الحلي، وعنه: وسائل الشيعة، ج٧، ص ٢٧، الحديث (٨٦٢٠). ورواه الترمذي في السنن، في أبواب الدعوات، باب ما جاء في فضل الدعاء.

(٢) سورة الفرقان، الآية ٧٧.

(٣) حديث نبوي، وشطر من حديثٍ رواه الخاصة والعامة.
تجده في وسائل الشيعة، ج ١، ص ٤٨، الحديث ٨٨.
وانظر: صحيح البخاري، ج ١، ص ٦، كيف كان بدء الوحي إلى رسول اللّه ﷺ.

(٤) سورة يونس، الآية ٤.

والإيمانُ اليقينيُّ والصادقُ بالمعادِ «يستلزمُ التدينَ بالدينِ، واتباعَ أحكامِه في الحياةِ»[١]. وهذا الترابطُ الوثيقُ بين الاعتقادِ والسلوكِ يُعد حقيقةً معرفيةً من مجموعةِ حقائقَ يراها الناظرُ جليةً في مجملِ المعارفِ الإسلاميةِ؛ التي تنتهي بأجمعِها إلى التوحيدِ، وتتفرعُ عنه.

«ومن أهمِّ ما يُشاهَد في هذا الدينِ ارتباطُ جميعِ أجزائِهِ ارتباطاً يؤدِّي إلى الوحدةِ التامةِ بينها، بمعنى أن روحَ التوحيدِ ساريةٌ في الأخلاقِ الكريمةِ التي يندبُ إليها هذا الدينُ، وروحَ الأخلاقِ منتشرةٌ في الأعمال التي يُكلَّف بها أفرادُ المجتمع. فالجميعُ من أجزاءِ الدينِ الإسلاميِّ ترجع - بالتحليلِ - إلى التوحيدِ، والتوحيدُ - بالتركيبِ - يصير هو الأخلاقَ والأعمالَ، فلو نزل لكان هي، ولو صعدت لكانت هو ﴿...إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّـٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ...﴾ [فاطر/ ١٠]»[٢].

الدوحةُ الثالثةُ: دينُ العدلِ والاحسانِ

قال اللّهُ تعالى ﴿ وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِى كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِم مِّنْ أَنفُسِهِمْ ۖ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَـٰٓؤُلَآءِ ۚ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴿٨٩﴾ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَـٰنِ وَإِيتَآئِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٩٠﴾ وَأَوْفُوا۟ بِعَهْدِ ٱللَّهِ إِذَا عَـٰهَدتُّمْ وَلَا تَنقُضُوا۟ ٱلْأَيْمَـٰنَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ ٱللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ ﴾[٣].

والحضُّ على العدلِ في هذه الدوحةِ القرآنيةِ - بآياتِها الثلاثِ - ظاهرٌ وواضحٌ. لكن يجدر بنا أن نشرحَه بعضَ الشرحِ في الوقفاتِ التاليةِ:

الوقفةُ الأولى - قررت الآيةُ الوسطى أمرَ اللّهِ تعالى بـ﴿**العدل**﴾[٤]؛ ضمن مجموعةِ تكاليفَ، أمراً مؤكداً بـ﴿**إن**﴾، ودائماً أُلمِح إليه باختيارِ الفعلِ المضارعِ ﴿**يأمر**﴾. وعزَّزه بالوعظِ برجاءِ التذكرِ، فقالَ عزَّ وجلَّ ﴿...يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾.

---

(١) الطباطبائي، السيد محمد حسين (ت ١٤٠٢هـ)، الميزان في تفسير القرآن، ج ٢، ص ١٢١.

(٢) المصدر السابق، ج ٤، ص ١٠٩.

(٣) سورة النحل، الآيات ٨٩ - ٩١.

(٤) سيكون لنا - بعونِ اللّهِ تعالى - وقفةٌ أخرى؛ في ما يأتي من بحوثٍ، لتحديدِ المقصودِ بدقةٍ من العدلِ في هذه الآيةِ وغيرِها. وما يعنينا - هنا - هو أصلُ الحضِّ على مبدأِ العدلِ.

الوقفةُ الثانيةُ ـ وقع الأمرُ بالعدلِ بين ثلاثةٍ من أصولِ الدينِ؛ هي:

أ ـ البعثُ. المشارُ إليه بقولِهِ تعالى ﴿ وَيَوْمَ نَبْعَثُ ... ﴾.

ب ـ النبوةُ الشاهدةُ على الخلقِ؛ المشارِ إليه بقولِهِ تعالى ﴿...وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ ﴾.

جـ ـ التوحيدُ. المشارُ إليه بقولِهِ تعالى ﴿...إِنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ ﴾.

وفي ذلك تنبيهٌ إلى أن الأمرَ بالعدلِ من الآمرِ، وتنفيذَه من المأمورِ، لا ينفكانِ عن هذين الأصلين وجوداً واعتقاداً. فاللّهُ تعالى الواحدُ الكاملُ لا يمكن أن يأمرَ إلا بالعدلِ، وأن يحاسبَ إلا على أساسِه، والعبدُ المتكاملُ، المؤمنُ باللّهِ تعالى والمعادِ إليه، لا يليق به إلا أن يلتزمَ العدلَ. والنبيُّ المبعوثُ من اللّهِ تعالى لا بدَّ أن يشهدَ على من بُعث إليهم بالعدلِ.

الوقفةُ الثالثةُ ـ استثارةُ الفطرةِ الإنسانيةِ في المخاطَب من زاويتين:

الزاويةِ الأولى: رغبتِها الطبيعيةِ في تحصيلِ الخيرِ والمنفعةِ. فقال تعالى ﴿... وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴾.

إن قلتَ: إن الآيةَ تخاطب النبيَّ ﷺ، بقرينةِ قولِه تعالى ﴿... وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ...﴾ وليست خطاباً لعموم المسلمين! وهذا يخدش الفائدةَ المذكورةَ.

قلتُ: صحيحٌ أن المخاطَبَ بالآيةِ هو النبيُّ ﷺ؛ فهو المنزَّلُ عليه الكتابُ، وهو المحيطُ ـ أولاً ـ بعلمِ القرآنِ، لكن هذا لا ينفي أن الآيةَ الكريمةَ تتحدث عن القرآنِ؛ باعتبارِهِ هدى ورحمةً وبشرى للمسلمين، فالنبيُّ ﷺ وإن اختُص بتنزيلِ الكتابِ عليه، لكنه ـ بالتأكيدِ ـ ليس مختصّاً بعمومِ الرحمةِ والهدايةِ والبشارةِ؛ بحيث لا ينال غيرُهُ نصيباً منها!

نعم، يمتاز النبيُّ ﷺ عن عمومِ المسلمين بالحظِّ الأوفرِ من كلِّ ذلك؛ لأنه الأفضلُ على الإطلاقِ. وهذا كافٍ في بيانِ مقصودِنا.

الزاويةِ الثانيةِ: ميلِ النفسِ البشريةِ الطبيعيِّ نحو فعلِ الخيرِ.

فقال اللّهُ تعالى ـ في بيانِ هذا الميلِ ـ ﴿ وَأَوْفُوا۟ بِعَهْدِ ٱللَّهِ إِذَا عَٰهَدتُّمْ وَلَا تَنقُضُوا۟ ٱلْأَيْمَٰنَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ ٱللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا ﴾.

واستثارةُ الفطرةِ الإنسانيةِ مهمّةٌ جدّاً في ما يتعلَّقُ بتحفيزِ النفوسِ نحو العدلِ، باعتبارِ أن العدلَ الحقيقيَّ والمستمرَّ إنما يُرجى ممن كانت دواعي العدلِ ذاتيةً فيه، وأما مَن يُفرَض عليه العدلُ - بعواملَ خارجيةٍ صرفةٍ - فإنه يتفلَّت منه ما استطاع إلى ذلك سبيلاً.

الوقفةُ الرابعةُ - إيضاحُ طبيعةِ القرآنِ الكريمِ، وأنه يرسم الخريطةَ المؤديةَ للسعادةِ.

فقال تعالى؛ بياناً لذلك ﴿... وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾.

والقرآنُ الكريمُ - وفقاً للآيةِ محلِّ البحثِ - يتسم بأربعِ خصائصَ؛ هي:

أولاً: أنه تبيانٌ لكلِّ شيءٍ

وقد استفاض الدليلُ الشرعيُّ؛ كتاباً وسنةً، في التأكيدِ على هذا المعنى(١).

ثانياً: أنه هدى

ثالثاً: أنه رحمةٌ

رابعاً: أنه بشرى

وهذه الخصائصُ الثلاثُ - أيضاً - قد استفاضت النصوصُ؛ كتاباً وسنةً، في الدلالةِ على مضمونِها(٢).

وأيّاً كانت الاختلافاتُ في تفسيرِ هذه المفرداتِ والخصائصِ، فإنه لا ينبغي الشكُّ والارتيابُ في أنها تؤكدُ على أهميةِ دورِ القرآنِ الكريمِ؛ في بيانِ ما يحتاجه الناسُ في مسيرتِهم التكامليةِ، وأن شيئاً مما يحتاجونه في ذلك لا يمكن أن يخلوَ عنه القرآنُ.

---

(١) منها: قولُ اللهِ تعالى ﴿...فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ...﴾ [الأنعام/ ٣٨].
ومنها: ما رواه الشيخُ الكلينيُّ؛ بإسنادِه، عن أبي عبدِ اللهِ الصادقِ (عليه السلام)، قال «**إن اللهَ تبارك وتعالى أنزل في القرآنِ تبيانَ كلِّ شيءٍ حتى - واللهِ - ما ترك اللهُ شيئاً يحتاج إليه العبادُ، حتى لا يستطيع عبدٌ يقول: لو كان هذا أُنزل في القرآنِ ؟ إلا وقد أنزله اللهُ فيه**» [أصول الكافي، ج ١، ص ٥٩، كتاب فضل العلم، باب الرد إلى الكتاب والسنة ...، الحديث ١].
ومنها: ما رواه؛ بإسنادِه، عن عمرَ بنِ قيسٍ، عن أبي جعفرٍ الباقرِ (عليه السلام)، قال «**سمعتُه يقول: إن اللهَ تبارك وتعالى لم يدَعْ شيئاً يحتاج إليه الأمةُ إلا أنزله في كتابِه، وبيَّنه لرسولِه صلى اللهُ عليه وآله. وجعل لكلِّ شيءٍ حدّاً، وجعل عليه دليلاً يدل عليه، وجعل على مَن تعدَّى ذلك الحدَّ حدّاً**» [المصدر السابق، الحديث ٢].

(٢) تجد شطراً وافراً منها في موسوعة بحار الأنوار للمحدث المجلسي، ج ٨٩، كتاب القرآن، الباب الأول - فضل القرآن، وإعجازه، وأنه لا يتبدل بتغير الأزمان، ولا يتكرر بكثرة القراءة ...

فإن هدايةَ العلمِ وهدايةَ العملِ، وسعادةَ الدينِ والدنيا، وتفاصيلَ الحقِّ والباطلِ، وملامحَ الصالحين والطالحين، ومعالمَ العدلِ والجورِ، ونحوَ ذلك؛ مما يحتاج الإنسانُ أن يعلمَه أو يعملَه، وما يحتاج فعلَه أو تركَه، كلُّ ذلك مودَعٌ في القرآنِ الكريمِ، يحيط بعلمِهِ النبيُّ ﷺ، ومن بعدِهِ عترتُهُ عليهم السلام، ويتعلم الناسُ منهم كلٌّ على قدرِ همَّتِهِ واهتمامِهِ وتوفيقِ اللّهِ تعالى إياه.

الدوحةُ الرابعةُ: العدلُ فلسفةُ الدينِ

قال اللّهُ تعالى ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾[1].

هذه الدوحةُ القرآنيةُ تحضُّ على العدلِ، من خلالِ التأكيدِ على فلسفةِ الدينِ والنبواتِ. ولنبيِّن ذلك بالوقوفِ عند مسائلَ:

المسألةُ الأولى: أن الأنبياءَ عليهم السلام يحكمهم جميعاً قانونٌ واحدٌ؛ هو أنهم مرسَلون من عندِ اللّهِ تعالى. وعليهِ، فإنهم يمثِّلونه، وليس لهم أن يتحركوا بغيرِ هذه الصفةِ، وأن ما يبلِّغونه إنما هو من عندِ اللّهِ سبحانَهُ. وهذا المعنى هو ما تؤكده آياتٌ عديدةٌ، منها قولُهُ تعالى ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَٰذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾[2].

وهذا ما بيَّنته جملةُ ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا...﴾ في النموذجِ محلِّ البحثِ.

المسألةُ الثانيةُ: أن جميعَ هؤلاء الأنبياءِ عليهم السلام جاؤوا من عندِ اللّهِ تعالى بما هو بيِّنٌ وجليٌّ في نفسِهِ. ومن هنا، صحَّ وصفُها بالآياتِ، والبصائرِ، والبرهانِ، والنورِ، ونحوِ ذلك من أوصافٍ لا تجتمع مع الغموضِ.

وهذا ما أُشيرَ إليه بقولِهِ تعالى ﴿بِالْبَيِّنَاتِ﴾.

---

(١) سورة الحديد، الآية ٢٥.

(٢) سورة يونس، الآية ١٥.

وعليهِ، فإننا إذا وجدنا غموضاً في التعاليمِ الدينيةِ فقد تسبَّب فيه أمرٌ خارجٌ عن الدينِ؛ من قبيلِ: الأهواءِ، والذنوبِ، والظلمِ، والفسقِ، والكسلِ، ونحوِ ذلك.

والشواهدُ على ذلكَ آياتٌ كثيرةٌ، نكتفي منها بشاهِدَين:

الأولُ: قولُ اللّهِ تعالى ﴿وَلَقَدْ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ءَايَـٰتٍۭ بَيِّنَـٰتٍ ۖ وَمَا يَكْفُرُ بِهَآ إِلَّا ٱلْفَـٰسِقُونَ﴾ فقد وصفت الآيةُ ما ينزله اللّهُ تعالى على نبيِّه الكريم ﷺ بالآياتِ البيناتِ، وهما وصفانِ دالّانِ بنفسَيهما على الوضوحِ التامِّ، وجعلت الفسقَ، وهو أمرٌ خارجٌ عن الآياتِ، السببَ للكفرِ بها.

الثاني: قولُهُ تعالى عن المنافقين ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ ثُمَّ كَفَرُوا۟ فَطُبِعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ﴾[1]. فقد جُعل كفرُهم بعد الإيمانِ سبباً للطَّبعِ على قلوبِهم؛ بحيث أدَّى بهم إلى التبلُّدِ في الفهمِ؛ وهو معنى كونِهم لا يفقهون.

المسألةُ الثالثةُ: أن اللّهَ تعالى زوَّد جميعَ الأنبياءِ عليهم السلام بما يلزمهم في عمليةِ تكميلِ البشرِ وهدايتِهم إلى اللّهِ تعالى.

وهذا ما بيَّنه اللّه عزَّ وجلَّ في قولِه ﴿... وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْمِيزَانَ ...﴾.

المسألةُ الرابعةُ: أن الغايةَ الأساسيةَ من بَعثِ جميعِ الأنبياءِ عليهم السلام إنما هي إقامةُ العدلِ والقسطِ، وأن يتولَّى ذلك الناسُ أنفسُهم، بعد أن يؤمنوا بربِّهم تعالى وأنبيائِهِ عليهم السلام، وبعد أن يكونَوا قد استوعَبوا - بالقدرِ اللازمِ - العلومَ الوحيانيةَ.

وهذا ما أبانه اللّهُ تعالى في قولِه ﴿لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾.

المسألةُ الخامسةُ: أن إقامةَ العدلِ والقسطِ بين الناسِ، وفي عالمِ الدنيا خاصةً، بحاجةٍ إلى القوةِ الماديةِ، فالعلمُ والصلاحُ وحدهما لا يكفيان.

وهذا ما يمكن أن يُستَفادُ من قولِه تعالى - في هذا النموذجِ القرآنيِّ - ﴿وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَـٰفِعُ لِلنَّاسِ﴾.

المسألةُ السادسةُ: أن مسألةَ إقامةِ العدلِ والقسطِ ليست متواضعةَ الأهميةِ في المشروعِ الإسلاميِّ؛ فـ«الغرضُ الإلهيُّ من إرسالِ الرسلِ وإنزالِ الكتابِ والميزانِ معهم أن يقومَ الناسُ بالقسطِ، وأن يعيشوا في مجتمعٍ عادلٍ»[2].

---

(١) سورة المنافقون، الآية ٣.

(٢) الطباطبائي، السيد محمد حسين (ت ١٤٠٢هـ)، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٩، ص ١٧١.

كما أنها ليست مسألةً بشريةً صرفةً ليكونَ الناسُ وحدهم هم الخصومَ فيها إذا لم تتحققْ، بل إنها مسألةٌ ذاتُ بُعدين؛ أحدُهما ربانيٌّ، وثانيهما إنسانيٌّ.

ومن هنا، فإن مَن لا يقيم العدلَ وهو قادرٌ عليه سيكون خصماً للّهِ تعالى؛ إلى جانبِ خصومتِه مع ذوي الحقوقِ من الناسِ، وعليه أن يتحمل تبعاتِ تخلفِهِ، مهما أبدى من الأعذارِ التي قد تكونُ في ظاهرِها مقنِعةً للناسِ، لكنها لن تكون كذلك في الواقعِ، وقد يدرك صاحبُ العذرِ ذلك.

وهذا المضمونُ كلُّه يمكن استفادتُه من قولِه تعالى ﴿...وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥ وَرُسُلَهُۥ بِٱلْغَيْبِۚ إِنَّ ٱللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴾.

وبهذا يتبيَّن لنا نحوٌ آخرُ من أنحاءِ الحضِّ على العدلِ وإقامتِه.

الدوحةُ الخامسةُ: المؤمنون تجمُعُ للعدلِ

قال اللّهُ تعالى ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَۚ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَٱللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَاۖ فَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلْهَوَىٰٓ أَن تَعْدِلُوا۟ۚ وَإِن تَلْوُۥٓا۟ أَوْ تُعْرِضُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴾[١].

هذه الدوحةُ القرآنيةُ تتضمن أمراً إلهيّاً لجماعةِ المؤمنين خاصةً؛ عبرَ قوله تعالى ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ﴾.

وأما مضمونُ الأمرِ فينحلُّ إلى فِعلين، يعزز أحدُهما الآخرَ:

الفعلُ الأولُ: القيامُ الدقيقُ بالعدلِ

المطلوبُ - في المشروعِ الإسلاميِّ - هو القيامُ الدقيقُ والمستمرُّ بالعدلِ دون تمييزٍ ولا تحيُّزٍ لقريبٍ على حسابِ بعيدٍ، ولا لصديقٍ على حسابِ عدوٍّ، بل ولا من أجلِ الذاتِ على حسابِ الآخرَ[٢]. وقد أفاد ذلك كلَّه قولُ اللّهِ تعالى ﴿كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ ... وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ ... ﴾.

(١) سورة النساء، الآية ١٣٥.

(٢) قال العلامة الطباطبائي «القسط هو العدل، والقيام بالقسط العمل به والتحفظ له. فالمراد بالقوامين بالقسط القائمون به أتم قيام وأكمله» [الميزان في تفسير القرآن، ج ٥، ص ١٠٨].

وقيَّدنا القيامَ بالدقةِ والاستمرارِ بملاحظةِ الصيغةِ التي استُعمِلت؛ وهي ﴿قَوَّامِينَ﴾؛ التي هي صيغةُ مبالغةٍ من (فعَّال).

الفعلُ الثاني: الشهادةُ للّهِ

والشهادةُ - كما تقرَّر في محلِّه - تمرُّ بمرحلَتين:

أ - التحمُّلُ

وهي أن يكونَ الشاهدُ على علمٍ بوقوعِ ما يريد هو، أو طُلِب منه، الشهادةُ عليه؛ بالرؤيةِ في ما يُرى، وبالسمعِ في ما يُسمَع، والشمِّ في ما يُشم، وهكذا، أو يكونَ على علمٍ بعدمِ ما يريد نفيَه؛ حتى قيل إن «الأصلَ في الشهادةِ عندهم القطعُ المستنِدُ إلى الحسِّ الظاهريِّ»[1]، أو أن الأصلَ فيها «أن تكونَ عن مشاهدةٍ وعيانٍ»[2].

وعن أبي عبدِ اللّهِ الصادقِ ﵇، أنه قال «**لا تشهدنَّ بشهادةٍ حتى تعرفَها كما تعرفُ كفَّك**»[3].

وعن ابن عباسٍ، قال «ذُكر عند رسولِ اللّهِ ﷺ الرجلُ يشهد بشهادةٍ، فقال لي: **يا ابنَ عباسٍ! لا تشهدْ إلا على ما يضيء لك كضياءِ هذا الشمسِ**. وأومأ رسولُ اللّهِ ﷺ بيده إلى الشمسِ»[4].

وكيف كان فللمحسوساتِ وسائلُ تفيد العلمَ، وللمعقولاتِ والمعنوياتِ وسائلُ أخرى؛ فإن الحسَّ ليس مناطاً وحيداً، ولا وسيلةً منفردةً، بالتأكيدِ، بل العبرةُ بكلِّ ما يحصِّل العلمَ، وهو أوسعُ نطاقاً من الحسِّ كما لا يخفى.

والتفصيلُ في محلِّه.

---

(١) النجفي، الشيخ محمد حسن (ت ١٢٦٦هـ)، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ج ٤١، ص ١٢٩.

(٢) الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ٢٦، ص ٢٣١، حرف (ش)، مادة (شهادة)، الفقرة ٣١ - مستند علم الشاهد.

(٣) فروع الكافي، ج ٧، ص ٣٨٣، كتاب الشهادات، باب الرجل ينسى الشهادة ويعرف خطه بالشهادة، الحديث ٣. وعنه: وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٣٢٢، الحديث (٣٣٨٤١).

(٤) الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله (ت ٤٠٥هـ)، المستدرك على الصحيحين، ج ٤، ص ١١٠، كتاب الأحكام. قلتُ: كلمة «هذا» موجودة في الأصلِ في طبعتين، لكنها غيرُ موجودةٍ في بعضِ الكتبِ التي أخرجت الحديثَ عن المستدرك، ككنز العمال، ومختصرِ الذهبي.

ب ـ الأداءُ

يراد بـ(الأداء): إبرازُ الشاهدِ ما علِم وقوعَه، أو علِم عدمَ وقوعِه؛ بالنحوِ المشارِ إليه في الفقرةِ السابقةِ.

وإيقاعُ الشهادةِ للّهِ يعني أن تخلوَ الشهادةُ؛ في تحمُّلِها وأدائها معاً، من كلِّ ما يؤثِّر فيها سلباً؛ فإن اللّهَ تعالى عدلٌ لا يرضى بالظلمِ، فيجب أن يُحكَى المشهودُ عليه كما عُلِم؛ وجوداً وعدماً، وصغراً وكبراً، وحسناً وقبحاً، ونحوَ ذلك.

فالاستعجالُ في الفهمِ، أو السمعِ، ونحوِ ذلك، قد يَجعل الشاهدَ غيرَ محيطٍ بما يتصدَّى لتحملِ الشهادةِ عليه. والأمرُ نفسُه في الأداءِ. فليس للشاهدِ أن ينحازَ بحيث يميلُ إلى طرفٍ على حسابِ آخرَ ميلاً مؤثراً في أداءِ الشهادةِ؛ بالزيادةِ فيها، أو النقيصةِ منها، أو النكوصِ عنها.

ومن هنا، فقد وضع الفقهاءُ ـ بعد تتبعِ الأدلةِ الشرعيةِ ـ قيوداً على الشهادةِ، وشروطاً في الشاهدِ[١].

والقرآنُ الكريمُ أطلَق الأمرَ بالشهادةِ، بما يجعلها شاملةً للتحملِ والأداءِ معاً. كما أنه جعلَها للّهِ تعالى، أي أن الداعيَ إليها يجب أن يكونَ ربانيّاً، وهذا يفرض على الشاهدِ أن يكونَ دقيقاً في تعاملِهِ مع الأشياءِ؛ بدءً وانتهاءً ﴿... رَّبِّ أَدْخِلْنِى مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِى مُخْرَجَ صِدْقٍ...﴾[٢].

ثم نبَّهت الآيةُ الكريمةُ ـ محلَّ البحثِ ـ إلى عامِلَين من شأنِهما أن يؤثرا سلبيّاً على العدلِ، وعلى الشهادةِ، في النفوسِ غيرِ الكريمةِ. والعاملان هما: الغنى، والفقرُ؛ في المشهودِ له أو عليه.

فقال تعالى ﴿...إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَٱللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا ...﴾.

فحذَّر اللّهُ سبحانَهُ من أن يؤثِّر غنى الغنيِّ في أن يُقامَ العدلُ أو الشهادةُ لصالحِهِ بدونِ حقٍّ، أو أن يؤثرَ فقرُ الفقيرِ في أن يُحرمَ العدلَ والشهادةَ أن تكونَا لصالحِه بغيرِ حقٍّ. فقال تعالى ـ في التحذيرِ من ذلك، والنهيِ عنه ـ ﴿...فَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلْهَوَىٰٓ أَن تَعْدِلُوا۟ ...﴾.

---

(١) انظرها في مبحث الشهادات من كتب الفقه.

(٢) سورة الإسراء، الآية ٨٠.

وأما كيف يقع النكوصُ عن الحقِّ والظلمِ في الشهادةِ فقد أبانه تعالى بقولِهِ ﴿...وَإِن تَلْوُۥٓاْ أَوْ تُعْرِضُواْ ...﴾. ولَيُّ الشهادةِ يحصل بتحريفِها؛ من خلالِ التقصيرِ فيها، أو أدائِها منقوصةً. وأما الإعراضُ فيحصل بالنكوصِ عن أدائِها، أو كتمانِها أصلاً.

ثم ختم الحقُّ سبحانَهُ كلامَه بقولِهِ ﴿...فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾؛ محذِّراً وموعِداً مَن يظلم الناسَ، ولا يؤدي حقوقَهم، بأنه إن استطاع أن يُخفيَ ظلمَه على الناسِ فإنه لن يخفى على اللّهِ عزَّ وجلَّ.

فتحصَّل أن الآيةَ الكريمةَ مما يُستَفادُ منها الحضُّ على العدلِ والأمرِ به، بل الوعيدِ على التخلفِ عنه.

الدوحةُ السادسةُ: إخلاصُ الأعمالِ للّه

قال اللّهُ تعالى ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُواْۚ ٱعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرُۢ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾[1].

وفي الآيةِ «دلالةٌ على كمالِ المبالغةِ في وجوبِ الحكمِ بالعدلِ، بل عدم فعلٍ إلا للّهِ»[2]. وهي تؤكدُ على ذلكَ باعتبارِ أن اللّهَ تعالى أَمَر جماعةَ المؤمنين بأمرَين اثنين؛ يصب كلاهما في الحضِّ على العدلِ. وهما:

الأولُ - أن تكونَ أفعالُهم كلُّها، وعلى الدوامِ، للّهِ تعالى.

وهو ما يُستَفادُ من قولِه تعالى ﴿...قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ...﴾. مع ملاحظةِ أن مادةَ (القيام)، وهيئةَ (فعَّال - قوَّام)، يدلان على المحوريةِ والمركزيةِ والفعاليةِ.

الثاني - أن يكونَ تفاعلُهم مع ما حولهم - دون استثناءٍ - بالعدلِ والقسطِ. فشهودُكم للوقائعِ، وحضورُكم في الواقعِ، وشهادتُكم على هذا وذاك، يجب أن يكونَ ذلك كلُّه للّهِ سبحانَهُ. وهذا يعني أن يكونَ كلُّ ذلك على أساسِ العدلِ؛ لأن اللّهَ عزَّ وجلَّ لا يرضى بخلافِهِ.

---

(١) سورة المائدة، الآية ٨.

(٢) الأردبيلي، الشيخ أحمد (ت ٩٩٣هـ)، زبدة البيان في أحكام القرآن، ص ٦٨٣.

وهذا ما يفيده قولُهُ تعالى ﴿...شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ ...﴾.

ولم تقف الآيةُ الكريمةُ عند هذا الحدِّ؛ في بيانِ لزومِ الربانيةِ ورعايةِ القسطِ، بل أضاف توجيهاتٍ وأوامرَ يمكن اعتبارُها سياجاتٍ للأمرِ الأصليِّ. وهي:

أ ـ قولُهُ تعالى ﴿...وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ۚ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾.

وهذا بيانٌ وتحذيرٌ من خطورةِ العداواتِ وأثرِها على إجراءِ العدلِ وإقامةِ القسطِ.

ومفادُهما: أن لا تسمحوا ـ أيها المؤمنون ـ لمشاعرِكم السلبيةِ، ولا لخصوماتِكم، وأحقادِكم تجاه أحدٍ من الناسِ، أن تنحرفَ بكم عن أن تكونَوا عدولاً معه في القولِ والفعلِ. فإن العدلَ مع الجميعِ ـ أصدقاءَ، وأعداءَ ـ هو ما أمَر اللّهُ تعالى به، وهو ما يقبله اللّهُ منكم، وهو ما يقرِّبكم إليه؛ لأن العدلَ ـ دون الجورِ ـ هو ما يتوافق مع التقوى؛ التي هي الطريقُ الوحيدُ إلى اللّهِ تعالى.

ب ـ قولُهُ تعالى ﴿...وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾.

وهذا تأكيدٌ على الأمرِ بالتقوى، معزِّزاً ذلك بأن اللّهَ تعالى خبيرٌ؛ أي عليمٌ، بما ظهر وما بطن من أفعالِكم وأقوالِكم ونياتِكم، فلا مناصَ من أن تكونَوا أتقياءَ؛ لأن التقوى هي ما يصل إلى اللّهِ سبحانَهُ. والعدلُ هو التعبيرُ العمليُّ عنها في مقامِ التعاملِ مع الناسِ.

وتحصَّل ـ بهذا ـ: أن هذه الدوحةَ القرآنيةَ تشكِّل دليلاً آخرَ؛ مضافاً إلى ما مرَّ ويأتي، من أدلةِ الحضِّ على أصلِ العدلِ، وشموليةِ تطبيقِهِ، في المشروعِ الإسلاميِّ.

الدوحةُ السابعةُ: القضاءُ العادلُ

قولُهُ تعالى ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا﴾[1].

هذه الآيةُ الكريمةُ تأمر بالعدلِ في خصوصِ الحكمِ القضائيِّ.

ومن المعلومِ أن الغرضَ الأصليَّ من القضاءِ؛ عند جميعِ الأممِ، وفي جميعِ الدياناتِ؛

(١) سورة النساء، الآية ٥٨.

ومنها الديانةُ الإسلاميةُ، إنما هو حفظُ الحقوقِ حتى لا تضيعَ، وإعادةُ ما ضُيِّع منها، أو التعويضُ عنها.

ولا بدَّ في القضاءِ ـ إذا أُريدَ أن يحقِّق الغرضَ منه ـ أن يقومَ على أساسِ العدلِ في جميعِ مراحلِه، بدءً باستقبالِ الشكوى، مروراً بالنظرِ فيها، وانتهاءً بالحكم. ولن يتيسرَ ذلك بدونِ قانونٍ عادلٍ، وقاضٍ عادلٍ. وبين هذا وذاك جاءت الآيةُ الكريمةُ ـ وأمثالُها ـ بالتأكيدِ على قاعدةِ العدلِ، وبيانِ صعوبتِهِ.

وتأكيداً في الحضِّ على العدلِ توقفت الآيةُ عند أمورٍ ثلاثةٍ:

الأولُ ـ أن العدلَ فعلٌ حسنٌ في نفسِهِ. وهذا ما يُفيدُهُ قولُهُ تعالى ﴿... إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا ...﴾.

الثاني ـ أن فعلَ العدلِ يصبُّ في مصلحتِكم. وهذا ما يُفيدُهُ قولُهُ تعالى ﴿... يَعِظُكُم بِهِۦٓ ...﴾.

الثالثُ ـ أن اللّهَ تعالى هو المحاسِبُ على الجورِ فيه. وهذا ما يُفيدُهُ قولُهُ تعالى ﴿... إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾.

ثم إن مما يجب ملاحظتُهُ هو أن الآيةَ الكريمةَ ـ محلَّ البحثِ ـ وظَّفت الواقعَ السيءَ الذي آل إليه حالُ اليهودِ؛ من التخلي عن الإيمانِ الصادقِ باللّهِ تعالى، والعملِ الدقيقِ بشرائعِهِ، انتهاءً إلى الاستغلالِ السيءِ للدينِ وأحكامِهِ. مما يمكن أن يُبتلى به المتديِّنون حتى بدينِ الإسلامِ.

فإن اليهودَ خانوا «الأماناتِ الإلهيةَ المودعةَ عندهم؛ من العلمِ بمعارفِ التوحيدِ، وآياتِ نبوةِ محمدٍ ﷺ، فكتموها، ولم يُظهروها في واجبِ وقتِها. ثم لم يَقنعوا بذلك حتى جاروا في الحكمِ بين المؤمنين والمشركين؛ فحكموا للوثنيةِ على التوحيدِ»[1].

وقد وظَّف الحقُّ سبحانَهُ ذلك ليؤكد أن القيمَ الإيجابيةَ مترابطةٌ، كما أن القيمَ السلبيةَ مترابطةٌ. فمن ابتُلي بخيانةِ الأمانةِ لا يُرجى أن يكونَ عادلاً في أحكامِهِ، بل لا يمكن أن يكونَ كذلك.

ولا فرقَ في ذلك بين أن يخون الأمانةَ في قضايا ماديةٍ أو قضايا معنويةٍ؛ فالآيةُ

(١) الطباطبائي، السيد محمد حسين (ت ١٤٠٢هـ)، الميزان في تفسير القرآن، ج ٤، ص ٣٧٨.

مطلقةٌ فيكونُ المرادُ بـ(الأمانات) - في الآيةِ - «ما يعم الأماناتِ الماليةَ وغيرَها من المعنوياتِ؛ كالعلومِ والمعارفِ الحقةِ؛ التي من حقِّها أن يبلِّغها حاملوها أهلَها من الناسِ»[١].

والآيةُ «**جاريةٌ في سائرِ الأماناتِ**» كما قال الإمامُ موسى بنُ جعفرٍ الكاظمُ (عليهما السلام)[٢].

الدوحةُ الثامنةُ: العدلُ الاقتصاديُّ

قال اللّهُ تعالى ﴿وَيَٰقَوْمِ أَوْفُواْ ٱلْمِكْيَالَ وَٱلْمِيزَانَ بِٱلْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُواْ ٱلنَّاسَ أَشْيَآءَهُمْ وَلَا تَعْثَوْاْ فِى ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ﴿٨٥﴾ بَقِيَّتُ ٱللَّهِ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ وَمَآ أَنَا۠ عَلَيْكُم بِحَفِيظٍ﴾[٣].

في هذه الدوحةِ نقف على آيتَين كريمتَين؛ تحكيان ما قاله النبيُّ شعيبٌ (عليه السلام) لقومِه؛ بكلِّ رقةٍ ولطفٍ؛ من خلالِ مخاطبتِه إياهم بعبارةِ ﴿وَيَٰقَوْمِ...﴾، مبيِّناً لهم ما وقعوا فيه من خطايا قاتلةٍ، فأمرهم بشيءٍ، ونهاهُم عن ضدِّه ومُنافِيه.

فقد أمرهم شعيبٌ (عليه السلام) - أولاً - بقولِهِ ﴿...أَوْفُواْ ٱلْمِكْيَالَ وَٱلْمِيزَانَ بِٱلْقِسْطِ ...﴾. وهو أمرٌ شرعيٌّ باعتمادِ الكيلِ والوزنِ الصحيحين، والميزانِ الدقيقِ؛ ليأخذ كلٌّ من المتعامِلَين حقَّهُ، سواء كانت المعاملةُ بيعاً وشراءً، أو غيرَ ذلك من معاملاتٍ يُحتاج فيها إلى كيلٍ في ما يُكال أو وزنٍ في ما يُوزن.

وهذا يعني أن قومَ شعيبٍ (عليه السلام) كانوا مبتلَيْن بالتغريرِ في المعاملاتِ التجاريةِ؛ من خلالِ التلاعبِ في الموازينِ؛ بأن كانوا يأخذون أزيدَ مما يستحقون، ويعطون المتعامِلَ معهم أقلَّ مما يستحقُّهُ، أو بالاثنين معاً.

ونهاهُم - ثانياً - عن البخسِ؛ وهو الإنقاصُ. حيث خاطَبَهم النبيُّ شعيبٌ (عليه السلام) بقولِهِ ﴿وَلَا تَبْخَسُواْ ٱلنَّاسَ أَشْيَآءَهُمْ﴾. وهذا يحتمل وجهين:

الأولُ: أن يكونَ هذا نهياً جديداً، غيرَ ما سبقَ؛ فيكون مؤداه أن القومَ كانوا مبتلَين

---

(١) المصدر السابق.

(٢) الصدوق، محمد بن علي (ت ٣٨١هـ)، معاني الأخبار، ص ١٠٨، باب معنى الأمانات التي أمر اللّه عز وجل عباده بأدائها إلى أهلها، الحديث ١. وعنه: بحار الأنوار، ج ٢٣، ص ٢٧٨.

(٣) سورة هود، الآيتان ٨٥، ٨٦.

بالآفةِ المذكورةِ سابقاً بالتلاعبِ في المكاييلِ والأوزانِ، وبآفةِ إنقاصِ الناسِ حقوقَهم في مواردَ أُخرَ.

الثاني: أن يكونَ هذا تعزيزاً للنهيِ السابقِ، وبمثابةِ القاعدةِ العامةِ بالنهيِ عن إنقاصِ الحقِّ بشكلٍ مطلقٍ، ويكون النهيُ عن التلاعبِ بالموازينِ والمكاييلِ مصداقاً من مصاديقِهِ.

ثم إن النبيَّ شعيباً عليه السلام أضاف نهياً آخرَ، وهو قولُهُ لهم ﴿...وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾. ومعنى العثوِ: مجاوزةُ الحدِّ مطلقاً، فسادًا أو غيرَه، ثم غلب استعمالُه في خصوصِ الفسادِ. وعليهِ، تكون كلمةُ ﴿...مُفْسِدِينَ ...﴾ حالاً للمخاطَبين.

وهذا يُحتمل أيضاً فيه وجهان:

الأولُ: أن يكونَ نهياً جديداً. وهذا يعني أن قومَ شعيبٍ عليه السلام لم يقتصر انحرافُهم السلوكيُّ في ما سبق ذكرُهُ؛ من التلاعبِ في المعاملاتِ، وإنما هو أشملُ من ذلك وأعمقُ. ويرشد إلى هذا آياتٌ أخرُ من قبيلِ قولِه تعالى ﴿...وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٨٥﴾ وَلَا تَقْعُدُوا بِكُلِّ صِرَاطٍ تُوعِدُونَ وَتَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِهِ وَتَبْغُونَهَا عِوَجًا ...﴾[1].

ويؤيد ذلك ما رُوي عنه عليه السلام - مخاطباً موسى عليه السلام، ومحذراً إياه منهم - أنه وصفَهم بقولِهِ «**إنهم قومٌ حَسَدةٌ**»[2].

الثاني: أن يكونَ تعزيزاً للنهيِ السابقِ. الأمرُ الذي لا يخلو من دلالتين:

أ - أن تلبسَ هؤلاء القومِ بالغشِّ في التجارةِ انحدر بهم إلى حفرةٍ عميقةٍ من الانحدارِ؛ يحتاجون معه إلى صنوفٍ من النهيِ المؤكَّدِ والمتكرِّرِ؛ إذا أريد انتشالُهم منه وكانوا راغبين في ذلك.

ب - خطورةُ الخروجِ عن العدلِ في حقوقِ الناسِ الماديةِ والمعاملاتيةِ تحديداً؛ لِما يمكن أن يترتبَ عليه من مفاسدَ عظيمةٍ.

---

(١) سورة الأعراف، الآيتان ٨٥، ٨٦.

(٢) النويري، شهاب الدين (ت ٧٣٣هـ)، نهاية الأرب في فنون الأدب، ج ١٣، ص ١٨٦.

وأخيراً، فإن شعيباً النبيَّ ﵇ - الموصوفَ في ما يُروى عن النبيِّ محمدٍ ﷺ بأنه «خطيبُ الأنبياءِ»[١]- أضاف مقولةً وعظيةً تربويةً فكريةً؛ قال فيها ﴿...بَقِيَّتُ ٱللَّهِ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ۚ وَمَآ أَنَا۠ عَلَيْكُم بِحَفِيظٍ﴾.

وقد خاطب النبيُّ شعيبٌ ﵇ - في هذه الموعظةِ - فطرةَ كلِّ واحدٍ منهم الراغبةَ في البقاءِ، وفي ما يبقى. فإن قومَه بشرٌ تحركهم النوازعُ الإنسانيةُ الباحثةُ عن البقاءِ والخلود، وكانوا يحسبون أن التلاعبَ التجاريَّ، أو الفسادَ عموماً، هو ما سيؤمِّن لهم ذلك! فبيَّن لهم هذا النبيُّ الناصحُ ﵇ أن السيرَ في طريقِ العدلِ؛ بطلبِ ما قدَّره اللّهُ لهم من الربح الحلالِ بعد المعاملةِ المحللةِ، أو الأعمالِ الصالحةِ عموماً، هو خيرٌ لهم؛ فإنه الباقي ﴿...بَقِيَّتُ ٱللَّهِ خَيْرٌ لَّكُمْ ...﴾.

وهذا يتناغم مع الرؤيةِ الفلسفيةِ الكليةِ التي ينطلق منها المشروعُ الإسلاميُّ؛ التي جاء فيها قولُهُ تعالى ﴿ مَا عِندَكُمْ يَنفَدُ ۖ وَمَا عِندَ ٱللَّهِ بَاقٍ ۗ وَلَنَجْزِيَنَّ ٱلَّذِينَ صَبَرُوٓا۟ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴾[٢].

وبهذا تحصَّل أن هذه الدوحةَ القرآنيةَ تحضُّ - كسابقتها - على العدلِ.

الدوحةُ التاسعةُ: مخاصمةُ العدلِ وأهلِه

قال اللّهُ تعالى ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَيَقْتُلُونَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ ٱلَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِٱلْقِسْطِ مِنَ ٱلنَّاسِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴾[٣].

في هذه الدوحةِ نجد حضّاً على العدلِ؛ من خلالِ ذمِّ جماعةٍ من الناسِ، وإيعادِهم بالعذابِ الأليمِ.

وأما ما وقعوا فيه - من موجباتِ الذمِّ - فثلاثةُ قبائحَ، هي:

أولاً: الكفرُ بآياتِ اللّهِ تعالى.

---

(١) الطبرسي، الفضل بن الحسن (ت ٥٤٨هـ)، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج ٤، ص ٦٨٨؛ الدر المنثور في التفسير بالمأثور، ج ٣، ص ١٠٢.

(٢) سورة النحل، الآية ٩٦.

(٣) سورة آل عمران، الآية ٢١.

ثانياً: قتلُ النبيين بغيرِ حقٍّ.

ثالثاً: قتلُ الذين يأمرون بالقسطِ؛ أي العدلِ.

فالوعيدُ الشديدُ بالعذابِ الأليمِ من جهةٍ، وضمُّ قتلِ الذين يأمرون بالقسطِ إلى قتلِ الأنبياءِ والكفرِ بآياتِ اللّهِ تعالى في الذمِّ والوعيدِ من جهةٍ أخرى، كافيان في الدلالةِ على مقصودِنا؛ بأن العدلَ مأمورٌ به، وتركَه - فضلاً عن العدوانِ على مَن يأمر به - مذمومٌ أولاً، ومنهيٌّ عنه ثانياً.

وقد ورد في الخبرِ عن يونسِ بنِ ظبيانَ، قال «**سمعتُ أبا عبدِ اللّهِ** عليه السلام **يقول: قال رسولُ اللّهِ** صلى الله عليه وآله: **إن اللّهَ عزَّ وجلَّ يقول: ويلٌ للذين يختِلون الدنيا بالدينِ، وويلٌ للذين يقتلون الذين يأمرون بالقسطِ من الناسِ، وويلٌ للذين يسير المؤمنُ فيهم بالتقيةِ! أبي يغترُّون؟! أم عليَّ يجترئون؟! فبي حلفتُ لأتيحنَّ لهم فتنةً تترك الحليمَ منهم حيرانَ**»[1].

وفي دلالةٌ واضحةٌ على النهيِ عن ممارسةِ الإرهابِ والظلمِ في حقِّ المؤمنِ، وهو أبرزُ مصاديقِ المظلومين في العالمِ، مما يضطره إلى أن يتديَّنَ لربِّه سرّاً؛ وهذا ما يعرَف بالتقيةِ.

الدوحةُ العاشرةُ: عاقبةُ المخاصِمين للعدلِ وأهلِه

قال اللّهُ تعالى ﴿وَلَوْ أَنَّ لِكُلِّ نَفْسٍ ظَلَمَتْ مَا فِي ٱلْأَرْضِ لَٱفْتَدَتْ بِهِۦ ۗ وَأَسَرُّوا۟ ٱلنَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوُا۟ ٱلْعَذَابَ ۖ وَقُضِىَ بَيْنَهُم بِٱلْقِسْطِ ۚ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾[2].

في هذه الدوحةِ نجد حضّاً على العدلِ من خلالِ أمورٍ ثلاثةٍ:

الأولُ: التأكيدُ على الوقوعِ في الظلمِ - ولو بمعنى خاصٍّ منه - سيجعل الظالمَ في وضعِ حرجٍ جدّاً؛ من حيث مواجهتِه عقاباً مؤلماً؛ لو كان ينجيه منه فداءٌ بحجمِ الدنيا وما فيها لَقدَّمه ! وهذا ما أشار إليه قولُهُ تعالى ﴿وَلَوْ أَنَّ لِكُلِّ نَفْسٍ ظَلَمَتْ مَا فِي ٱلْأَرْضِ لَٱفْتَدَتْ بِهِۦ...﴾.

---

(١) أصول الكافي، ج ٢، ص٢٩٩، كتاب الإيمان والكفر، باب اختتال الدنيا بالدين، الحديث ١. وعنه: وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ٣٥٦، الحديث (٢٠٧٢٨).

(٢) سورة يونس، الآية ٥٤.

الثاني: التأكيدُ على وقوعِهم في الندمِ بسببِ ما فعلوا.

ومن المعلومِ أن الناسَ لا يندمون على الحسنِ، وإنما على القبيحِ، فوقوعُهم في الظلمِ؛ الذي هو ضدُّ العدلِ، قبيحٌ وسببٌ للعقابِ، فيكون العدلُ حسناً وسبباً للثوابِ. وهذا ما أشارت إليه جملةُ ﴿...وَأَسَرُّواْ ٱلنَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوُاْ ٱلْعَذَابَ ...﴾.

الثالثُ: التأكيدُ على أن قضاءَ اللّهِ بين الخلقِ مبنيٌّ على أساسِ القسطِ؛ وهو العدلُ، وهذا يعني أن العدلَ هو الصفةُ الحسنةُ التي تدل على الكمالِ في اللّهِ تعالى، فهي كذلك في خلقِهِ تدل على كمالِ المتصِفِ بها. وهذا ما بيَّنه قولُهُ تعالى ﴿... وَقُضِىَ بَيْنَهُم بِٱلْقِسْطِۚ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴾.

الروضةُ الثانيةُ: الحضُّ على العدلِ في السنةِ المطهرةِ

بعد أن استعرضنا ـ في الروضةِ السابقةِ ـ بعضَ الدوحاتِ القرآنيةِ الدالةِ على الحضِّ على العدلِ؛ باعتبارِهِ قيمةً أساسيةً في المشروعِ الإسلاميِّ، وتفيأنا ظلالَها، سنقف ـ في هذه الروضةِ ـ على دوحاتٍ من السنةِ المطهرةِ، تضمنت التأكيدَ على مبدأ الحضِّ على العدلِ في هذا المشروعِ.

فنقول؛ وباللّهِ تعالى التوفيقُ:

تكاثرت نصوصُ السنةِ عن النبيِّ ﷺ وعن آلِه ﷺ في التأكيدِ على أصلِ العدلِ وعلى تفاصيلِهِ؛ من حيث: مجالاتِهِ، وأطرِهِ، وآلياتِهِ، وثمراتِهِ.

وسنستعرض ـ في هذه الدوحةِ ـ خصوصَ ما يتعلَّقُ منها بالحضِّ على العدلِ باعتبارِهِ قيمةً ومبدأً.

الدوحةُ الأولى: العدلُ وسيلةُ معرفةٍ

يُعتبر العدلُ وإقامتُه وسيلةً معرفيةً هامةً؛ من أجلِ تمييزِ المحقِّين من المبطِلِين. ويشهدُ لذلكَ ما رواهُ الشيخُ الكلينيُّ؛ بإسنادِهِ، عن أبي عبدِ اللّهِ الصادقِ عليه السلام، عن جدِّهِ أميرِ المؤمنين عليِّ بنِ أبي طالبٍ عليه السلام، أنه قال «**اعرفوا اللّهَ باللّهِ، والرسولَ بالرسالةِ، وأولي الأمرِ بالأمرِ بالمعروفِ والعدلِ والإحسانِ**»[1].

(١) أصول الكافي، ج ١، ص ٨٥، كتاب التوحيد، باب أنه لا يعرف إلا به، الحديث ١.

هذه الدوحةُ يُستَفادُ منها الحضُّ على العدلِ باعتبارِ أن الإمامَ عليه السلام وضع عدةَ علاماتٍ لثلاثِ جهاتٍ:

أولاها: ما يُعرف بها اللّهُ تعالى؛ وهي اللّهُ تعالى نفسُهُ؛ بأسمائِهِ وصفاتِهِ وأفعالِهِ.

ثانيتُها: ما يُعرف بها الرسولُ - أيَّ رسولٍ -؛ وهي رسالتُهُ؛ من خلالِ ما يؤكد صدقَها وربانيتَها من معجزاتٍ، وما تتضمنه من أحكامٍ وحِكَمٍ.

ثالثتُها: ما يُعرف به ولاةُ الأمرِ الشرعيون؛ وهي التزامُهم الأمرَ بالمعروفِ، وفعلَ الإحسانِ، وإقامةَ العدلِ.

ويعنينا - هنا - الثالثُ منها. وذلك أن ولاةَ الجورِ؛ على اختلافِ مستوياتِ الجورِ فيهم، لا تتيح لهم أن يكونَوا ملتزِمِين لهذه السماتِ الثلاثِ؛ من أمرٍ بالمعروفِ وإحسانٍ وعدلٍ، بل إن طلبَهم للسلطةِ بطريقٍ غيرِ مشروعٍ، وحرصَهم على البقاءِ فيها بطريقٍ غيرِ مشروعٍ، يفرضان عليهم أن يخرجوا عن السيرِ في الصراطِ المستقيمِ، لا يكونون عدولاً؛ وإن ادَّعوا ذلك، أو ادُّعي لهم من المحبِّ أو المكرَهِ.

ومن طرائفِ البابِ أن أكثرَ مَن يتغنى بالعدلِ، ويتمدحُ به، هو الظلمةُ وأعوانُهم. فما أكثرَ مَن يمجِّدون العدلَ، ويمدحونه، لكنهم أبعدُ ما يكونون عنه عند الممارسةِ.

الدوحةُ الثانيةُ: مبدئيةُ العدلِ في الرخاءِ والشدةِ

قيمةُ العدلِ مطلقةٌ، وهذا يعني أنها مطلوبةٌ في الرخاءِ والشدةِ معاً، وأن الثوابَ عليها في أزمنةِ الشدةِ يستحق بأزيدَ من التزامِها في أزمنةِ الرخاءِ.

ويشهدُ لذلكَ نصوصٌ، منها ما رواه الشيخُ الكلينيُّ؛ بإسنادِهِ، عن عمارٍ الساباطيِّ، قال:

«قلتُ لأبي عبدِ اللّهِ عليه السلام: أيما أفضلُ، العبادةُ في السرِّ مع الإمامِ منكم؛ المستترِ في دولةِ الباطلِ، أو العبادةُ في ظهورِ الحقِّ ودولتِهِ، مع الإمامِ منكم الظاهرِ؟

فقال: يا عمارُ! الصدقةُ في السرِّ - واللّهِ! - أفضلُ من الصدقةِ في العلانيةِ، وكذلك

= ورواه الصدوق في التوحيد، باب أنه عز وجل لا يعرف إلا به، الحديث ٣.

- واللّهِ! - عبادتُكم في السرِّ مع إمامِكم المستترِ في دولةِ الباطلِ، وتخوُّفُكم من عدوِّكم في دولةِ الباطلِ، وحالِ الهدنةِ، أفضلُ ممن يعبد اللّهَ عزَّ وجلَّ ذكرُهُ في ظهورِ الحقِّ مع إمامِ الحقِّ الظاهرِ في دولةِ الحقِّ. وليست العبادةُ مع الخوفِ في دولةِ الباطلِ مثلَ العبادةِ والأمنِ في دولةِ الحقِّ.

واعلموا أن مَن صلى منكم - اليومَ - صلاةَ فريضةٍ؛ في جماعة مستترٍ بها من عدوِّه في وقتِها فأتمَّها كتب اللّهُ له خمسين صلاةِ فريضةٍ في جماعةٍ.

ومَن صلَّى منكم صلاةَ فريضةٍ وحده مستتِراً بها من عدوِّه في وقتِها فأتمَّها، كتب اللّهُ عزَّ وجلَّ بها له خمساً وعشرين صلاةَ فريضةٍ وحدانيةٍ.

ومَن صلَّى منكم صلاةَ نافلةٍ لوقتِها فأتمَّها كتب اللّهُ له بها عشرَ صلواتٍ نوافلَ.

ومَن عمل منكم حسنةً كتب اللّه عزَّ وجلَّ له بها عشرين حسنةً.

ويضاعف اللّهُ عزَّ وجلَّ حسناتِ المؤمنِ منكم إذا أحسنَ أعمالَه، ودانَ بالتقيةِ على دينِهِ وإمامِهِ ونفسِه، وأمسك من لسانِه أضعافاً مضاعفةً؛ إن اللّهَ عزَّ وجلَّ كريمٌ.

قلتُ: جُعلتُ فداك! قد واللّهِ رغَّبتني في العملِ، وحثثتِني عليه، ولكن أحبُّ أن أعلمَ كيف صِرنا نحن اليومَ أفضلَ أعمالاً من أصحابِ الإمامِ الظاهرِ منكم في دولةِ الحقِّ ونحن على دينٍ واحدٍ ؟

فقال: إنكم سبقتموهم إلى الدخولِ في دينِ اللّهِ عزَّ وجلَّ، وإلى الصلاةِ، والصومِ، والحجِّ، وإلى كلِّ خيرٍ وفقهٍ، وإلى عبادةِ اللّهِ عزَّ ذكرُه سرّاً من عدوِّكم مع إمامِكم المستترِ؛ مطيعين له، صابرين معه، منتظِرين لدولةِ الحقِّ، خائفين على إمامِكم وأنفسِكم من الملوكِ الظلمةِ، تنظرون إلى حقِّ إمامِكم وحقوقِكم في أيدي الظلمةِ، قد منعوكم ذلك، واضطرُّوكم إلى حرثِ الدنيا وطلبِ المعاشِ، مع الصبرِ على دينِكم وعبادتِكم، وطاعةِ إمامِكم، والخوفِ مع عدوِّكم، فبذلك ضاعف اللّهُ عزَّ وجلَّ لكم الأعمالَ، فهنيئاً لكم.

قلتُ: جُعلت فداك ! فما ترى إذاً أن نكون من أصحابِ القائمِ ويظهر الحقُّ ونحن اليومَ في إمامتِك وطاعتِك أفضلُ أعمالاً من أصحابِ دولةِ الحقِّ والعدلِ؟!

فقال: سبحانَ الله! أما تحبون أن يُظهِر اللّهُ تبارك وتعالى الحقَّ والعدلَ في البلادِ،

ويجمع اللّهُ الكلمةَ، ويؤلف اللّهُ بين قلوبٍ مختلفةٍ، ولا يعصون اللّهَ عزَّ وجلَّ في أرضِهِ، وتُقام حدودُهُ في خلقِهِ، ويرد اللّهُ الحقَّ إلى أهلِهِ فيظهر، حتى لا يستخفي بشيءٍ من الحقِّ مخافةَ أحدٍ من الخلقِ.

أما واللّهِ - يا عمارُ ! - لا يموت منكم ميتٌ على الحالِ التي أنتم عليها إلا كان أفضلَ عند اللّهِ من كثيرٍ من شهداءِ بدرٍ وأحدٍ؛ فابشِروا»[1].

وهذا الخبرُ مشحونٌ بمعارفَ جديرةٍ بالوقوفِ عندها، والتفصيلِ فيها، غيرَ أن ذلك سيخرجنا من خطةِ بحثِنا في الكتابِ.

فلنقتصر - إذن - على ما استظللنا بهذه الدوحةِ من أجلِه؛ وهو الحضُّ على العدلِ.

وفي الحديثِ الشاهدِ فقراتٌ عديدةٌ تؤكدُ جميعُها على ذلكَ، ويمثل كلَّ واحدٍ منها غصنٌ من هذه الشجرةِ الطيبةِ. منها:

الفقرةُ الأولى: ما مُيِّز فيها بين مشروعين، واحدٌ منهما مشروعُ الجورِ والباطلِ، وله دولتُهُ وأئمتُهُ وجمهورُهُ، والآخرُ مشروعُ العدلِ والحقِّ، وله - أيضاً - دولتُهُ وأئمتُهُ وجمهورُهُ.

وهذا هو ما انطلق منه السائلُ؛ حيث سأل الأمامَ عليه السلام وقال **«أيما أفضلُ، العبادةُ في السرِّ مع الإمامِ منكم؛ المستتِر في دولةِ الباطلِ، أو العبادةُ في ظهورِ الحقِّ ودولتِهِ، مع الإمامِ منكم الظاهرِ؟»**

فأقره الإمامُ عليه السلام على هذا التمييزِ ولم يردَّه فيه، ثم أجابه على أساسِ هذا التمييزِ الحقِّ.

الفقرةُ الثانيةُ: ما أكده الإمامُ عليه السلام من أن الرفضَ الفكريَّ للباطلِ؛ مبدأً ورموزاً وممارسةً، هو جزءٌ أساسيٌّ من بنيةِ المشروعِ الإسلاميِّ الأصيلِ، وأن ذلك يترتب عليه ثوابٌ مضافٌ إلى ثوابِ أيِّ عبادةٍ أخرى.

وهذا ما يفيده قولُ الإمامِ عليه السلام **«يا عمارُ ! الصدقةُ في السرِّ - واللّهِ ! - أفضلُ من الصدقةِ في العلانيةِ ...»**، إلى قوله **«... إن اللّهَ عزَّ وجلَّ كريمٌ»**.

---

(١) المصدر السابق، ج ١، ص ٣٣٣ - ٣٣٤، كتاب الحجة، باب نادر في حال الغيبة، الحديث ٢.
ورواه الصدوق في كمال الدين وتمام النعمة، ج ٢، ص ٦٤٥، الحديث ٧. مع فوارق يسيرة تظهر للمراجع.

الفقرةُ الثالثةُ: ما أبان فيها الإمامُ عليه السلام وجهَ التفضيلِ الذي قد يحظى به المؤمنون في عصرِ غيبةِ دولةِ العدلِ المطلقِ على مَن سبقهم ممن يُعرف بالفضلِ؛ بما تضمَّن من قولِه عليه السلام «... **منتظرين لدولةِ الحقِّ، خائفين على إمامِكم وأنفسِكم من الملوكِ الظلمةِ، تنظرون إلى حقِّ إمامِكم وحقوقِكم في أيدي الظلمةِ، قد منعوكم ذلك، واضطروكم إلى حرثِ الدنيا وطلبِ المعاش، مع الصبرِ على دينِكم وعبادتِكم، وطاعةِ إمامِكم، والخوفِ مع عدوِّكم، فبذلك ضاعف اللّهُ عزَّ وجلَّ لكم الأعمالَ، فهنيئاً لكم**».

فقد كشف الإمامُ عليه السلام أن انتظارَ العدلِ؛ بعودةِ الحقِّ إلى أهلِه، والثباتَ على الصراطِ المستقيمِ، وعدمَ الانخراطِ في مشروعِ الجورِ، والاضطرارَ إلى الاشتغالِ بكسبِ المعيشةِ الكريمةِ على محدوديةِ الفرصِ الشرعيةِ فيها، كلُّ ذلك سببٌ، أو أسبابٌ، للتفضيلِ.

الفقرةُ الرابعةُ: ما بيَّن فيه الإمامُ عليه السلام أن انتظارَ العدلِ، لِمن لم يعاصر إمامَ العدلِ، والعزمَ على الانتصارِ له إذا آنَ أوانُه، يماثل ـ في الأجرِ والثوابِ ـ فعلَ العدلِ، ومباشرةَ نصرتِه. وهذا ما جاء في السؤالِ الأخيرِ؛ من قولِ السائلِ «جُعلتُ فداك ! فما ترى إذاً أن نكون من أصحابِ القائمِ ...»، ومن جوابِ الإمامِ عليه السلام بقولِهِ «**سبحانَ الله!** ...» حتى آخرِ الحديثِ.

وبهذا المقدارِ من البيانِ؛ لبعض ما جاء في هذا الحديثِ، يتضح لنا أن المشروعَ الإسلاميَّ يحضُّ على العدلِ حضّاً أكيداً، ويرفض الجورَ وأهلَه رفضاً قاطعاً.

الدوحةُ الثالثةُ: العدل لا يسمح بالتقصيرِ في المسؤولية

العدلُ، والتزامُهُ، لا يسمحانِ بالتقصيرِ في أداءِ العادلِ مهامَّهُ، بل إنهما يفرضانِ عليه الدقةَ في فهمِ الدينِ والواقعِ، ويُلزِمانه الحنكةَ في التطبيقِ للتعاليمِ.

ويشهدُ على ذلكَ الكثيرُ من النصوصِ، منها ما رواه الشيخُ الكلينيُّ؛ بأسانيدَ مختلفةٍ ـ كما وصفها هو ـ في حكايتِه احتجاجَ أميرِ المؤمنين عليه السلام على عاصمِ بنِ زيادٍ؛ حين اعتزل الناسَ وترك الدنيا! وشكاه أخوه الربيعُ بنُ زيادٍ إلى أميرِ المؤمنين عليه السلام أنه قد غم أهلَهُ، وأحزن ولدَه بذلك، فقال أميرُ المؤمنين عليه السلام:

«عليَّ بعاصمِ بنِ زيادٍ! فجيء به، فلما رآه عبسَ في وجهِهِ، فقال له:

أما استحييتَ من أهلِك ؟!

أما رحمتَ ولدَك ؟!

أترى اللّهَ أحل لك الطيباتِ وهو يكره أخذَك منها؟! أنت أهونُ على اللّهِ من ذلك!

أوليس اللّهُ يقول ﴿وَٱلْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ ۝١٠ فِيهَا فَٰكِهَةٌ وَٱلنَّخْلُ ذَاتُ ٱلْأَكْمَامِ﴾[(١)]؟!

أوليس [اللّه] يقول ﴿مَرَجَ ٱلْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ ۝١٩ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ ۝٢٠ فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ۝٢١ يَخْرُجُ مِنْهُمَا ٱللُّؤْلُؤُ وَٱلْمَرْجَانُ﴾[(٢)] **فباللّهِ! لابتذالُ نِعم اللّهِ بالفِعالِ أحبُّ إليه من ابتذالِها بالمقالِ، وقد قال اللّهُ عزَّ وجلَّ** ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾[(٣)]؟!

فقال عاصمٌ: يا أميرَ المؤمنين! فعلى مَ اقتصرتَ في مطعمِك على الجشوبةِ؟! وفي ملبسِك على الخشونةِ؟!

فقال: ويحَك! إن اللّهَ عزَّ وجلَّ فرض على أئمةِ العدلِ أن يقدِّروا أنفسَهم بضعَفَةِ الناسِ؛ كي لا يتبيَّغ[(٤)] بالفقيرِ فقرُهُ.

فألقى عاصمٌ بنُ زيادٍ العباءَ، ولبس الملاءَ»[(٥)].

وخلاصةُ ما يُستَفادُ من هذا الحديثِ؛ في ما نحن بصددِهِ:

أن خطأً فكريّاً، وآخرَ سلوكيّاً، وقع فيهما عاصمٌ هذا، والذي يبدو أنه كان قشريّاً وساذجاً في تفكيرِه، وانتقائيّاً في موادِّ تفكيرِهِ. الأمرُ الذي أدَّى به إلى أن يقعَ في أحبولةِ الانحرافِ، ويخرج بذلك عن جادةِ الاستقامةِ في تعاملِهِ مع نفسِهِ وأهلِهِ وربِّه تعالى.

وهذا ما أغاظ الإمامَ عليّاً ﴿عليه السلام﴾؛ وأدى به إلى تعنيفِهِ في القولِ، لما رُفِع إليه أمرُهُ، فاستدعاه ليبيِّن له وجهَ الخطأ في رأيِهِ وعملِهِ.

---

(١) سورة الرحمن، الآيات ١٠ - ١١.

(٢) سورة الرحمن، الآية ١٩ - ٢٢.
أقول: نقلَ الراوي، أو الشيخُ الكلينيُّ، الآية هكذا ﴿مَرَجَ ٱلْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ ۝١٩ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ﴾ **إلى قوله** - ﴿يَخْرُجُ مِنْهُمَا ٱللُّؤْلُؤُ وَٱلْمَرْجَانُ﴾؛ دون أن يكملاها فأتممناها نحن.

(٣) سورة الضحى، الآية ١١.

(٤) التبيُّغ: الهيجانُ، والغلبةُ. وفي بعضِ النسخِ (يبيغ بالفقير).

(٥) أصول الكافي، ج ١، ص ٤١٠ - ٤١١، كتاب الحجة، باب سيرة الإمام في نفسه وفي المطعم والملبس إذا ولي الأمر، الحديث ٣. وعنه: بحار الأنوار، ج ٤١، ص ١٢٣ - ١٢٤.

ثم إن الإمامَ عليه السلام بيَّن ما أوقع عاصماً هذا في الشبهةِ؛ لَما وجد أن ملابسَ الإمام عليه السلام متواضعةٌ، وكذلك معيشتَهُ! ولم يدرك السرَّ وراءَ ذلك، فلم يعرف أن بساطةَ معيشةِ الإمامِ عليه السلام الشخصيةِ كان لها ما يدعو إليها. وأن ذلك لا يتعارضُ مع الاستفادةِ والتنعمِ بما أحله اللّهُ تعالى لعبادِه؛ بآياتٍ صريحةِ الدلالةِ، من طيباتِ الرزقِ.

وأما الإمامُ عليه السلام فإن واجبَ العدلِ يفرض عليه أن يواسي الضعفاءَ من رعيتِهِ؛ حتى لا تشتدَّ معاناتُهُم.

وهذا المقدارُ كافٍ في بيانِ حضِّ المشروعِ الإسلاميِّ على العدلِ.

الدوحةُ الرابعةُ: العدلُ ركنٌ للإيمانِ

لا ينبغي، بل لا يصحُّ، أن يُستهانَ بالعدلِ في تحقيقِهِ لعنوانِ الإيمانِ، فإن مَن لا يعدلُ يُخدَش إيمانُهُ بقدرِ ذلك. والسببُ أن الإنسانَ يفقدُ من الإيمانِ بقدرِ ما يقعُ في الظلمِ.

ويشهدُ لذلكَ ما رواهُ الشيخُ الكلينيُّ؛ بإسنادِهِ، عن أبي جعفرٍ الباقرِ عليه السلام، أنه قال - في حديثٍ طويلٍ - «سئل أميرُ المؤمنين عليه السلام عن الإيمانِ. فقال: **إن اللّهَ عزَّ وجلَّ جعل الإيمانَ على أربعِ دعائمَ. على: الصبرِ، واليقينِ، والعدلِ، والجهادِ** ...»[1].

إن الأفكارَ والرؤى؛ في أيِّ مشروعٍ: فكريٍّ، سماويٍّ أو أرضيٍّ، ليست بمستوى واحدٍ، بل تكون - عادةً - طبقاتٍ؛ يمثلُ بعضُها بنى تحتيةً؛ تشكِّل القواعدَ والمبادئَ، ويمثِّل بعضُها الآخرُ بنى فوقيةً، يسوغ عدُّها بمثابةِ الأسقفِ والثمراتِ.

والمشروعُ الإسلاميُّ ليس استثناءً من هذه القاعدةِ العامةِ.

وهذا الحديثُ شاهدٌ على ما نقولُ؛ فإن الإمامَ علياً عليه السلام بيَّن أن «**اللّه عزَّ وجلَّ جعل الإيمانَ على أربعِ دعائمَ**»، وهذا ما عنيناه بمصطلحِ البنى التحتيةِ. ثم ذكر أن هذه الدعائمَ والبنى هي «**الصبر، واليقين، والعدل، والجهاد**».

فالعدلُ؛ وفقاً للحديثِ الشريفِ، ليس حكماً عاديّاً في الإسلامِ، وإنما هو مبدأٌ

---

(١) المصدر السابق، ج ٢، ص ٥٠، كتاب الإيمان والكفر، باب صفة الإيمان، الحديث ١. وعنه: وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ١٨٦، الحديث (٢٠٢٣٧).

وقيمةٌ وأصلٌ ودعامةٌ. وإذا اختلَّ أو تصدَّع ما يحملُ هذا الوصفَ فسيتأثر حتماً ما هو قائمٌ عليه.

فيكون هذا الحديثُ ـ بهذا البيانِ والتقريبِ ـ دالّاً على ما نحن بصددِ إثباتِهِ؛ وهو أن المشروعَ الإسلاميَّ يحضُّ على العدلِ، بل إنه قائمٌ عليه.

الدوحةُ الخامسةُ: الإكثارُ من الحضِّ على العدلِ

من دلائلِ أهميةِ العدلِ في المشروعِ الإسلاميِّ إكثارُ النبيِّ ﷺ من الحضِّ عليه في خُطبِهِ.

ويشهدُ على ذلكَ ما رواهُ الشيخُ الكلينيُّ؛ بإسنادِهِ، عن الإمامِ عليِّ بنِ الحسينِ (صلوات اللّه عليهما)، وأنه قال:

«**كان رسولُ اللّهِ ﷺ يقولُ ـ في آخرِ خطبتِهِ ـ: طوبى لِمَن طابَ خُلقُهُ، وطهُرت سجيتُهُ، وصلُحت سريرتُهُ، وحسُنت علانيتُهُ، وأنفَق الفضلَ من مالِهِ، وأمسَك الفضلَ من قولِهِ، وأنصَف الناسَ من نفسِهِ**»[١].

ودلالةُ الحديثِ على مطلوبِنا واضحةٌ لوجوهٍ ثلاثةٍ في الحدِّ الأدنى:

الوجهُ الأولُ: أن الإمامَ السجادَ عليه السلام يقولُ إن هذه الكلماتِ؛ وفيها الإنصافُ الذي هو العدلُ، هي ما كان النبيُّ ﷺ يقولُهُ في آخرِ خطبِهِ. وهذا يعني مداومتَه على ذلكَ، أو تكرارَهُ والإكثارَ منه على الأقلِّ.

وعلى كِلا الحالَين، فإن هذا يعني أن النبيَّ ﷺ يهمُّهُ ـ باعتبارِهِ المسؤولَ الأولَ عن المشروعِ الإسلاميِّ نظريةً وتطبيقاً ـ أن يعرف الناسُ أهميةَ هذه الأمورِ أولاً، وأن يطبِّقوها عمليّاً ثانياً.

الوجهُ الثاني: أن ما يداوم النبيُّ ﷺ، أو يكثِر، من ذكرِهِ والتذكيرِ به، لا يقاسُ بما لا يكونُ كذلك.

الوجهُ الثالثُ: أن النبيَّ ﷺ يبشِّر مَن يلتزمون هذه الوصايا عبرَ قولِهِ (طوبى). وأيّاً

(١) المصدر السابق، ج ٢، ص ١٤٤، باب الإنصاف والعدل، الحديث ١. وعنه: وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ٢٨٤، الحديث (٢٠٥٢٨).

كان تفسيرُ هذه المفردةِ فهي كلمةٌ تُقال للتحفيزِ، وللدلالةِ على خيرٍ يوعَد به المقولُ له، أو يُتمنَّى له[1].

فالعدلُ - بدلالةِ الحديثِ - حسنٌ، وفاعلُه ممدوحٌ، وهو المطلوبُ.

الدوحةُ السادسةُ: إنصافُ الناسِ من النفسِ

من دلائلِ أهميةِ العدلِ تنبيهُ الناسِ إلى صعوبتِهِ في مواردَ معينةٍ، ومع ذلك يصدرُ التأكيدُ عليه، وبيانُ ما يترتَّب على ذلكَ من ثوابٍ عظيمٍ.

ويشهدُ لذلكَ ما رواهُ الشيخُ الكلينيُّ؛ بإسنادِهِ، عن معاويةَ بنِ وهبٍ، عن أبي عبدِ اللّهِ (عليه السلام)، قال:

«مَن يضمنُ لي أربعةً بأربعةِ أبياتٍ في الجنةِ، أنفِقْ ولا تخَفْ فقراً، وأفشِ السلامَ في العالَم، واترك المراءَ وإن كنت محِقّاً، وأنصِفْ الناسَ من نفسِك»[2].

ودلالةُ الحديثِ على الحض على العدلِ واضحةٌ. فقد جعل الإمام (عليه السلام) واحداً من مصاديقِهِ؛ وهو إنصافُ الناسِ من النفسِ، سبباً مؤكداً ضمنَ أسبابٍ أخَر، للدخولِ في الجنةِ. وكفى بهذا حضّاً على العدلِ.

الدوحةُ السابعةُ: العدلُ سيدُ للأعمالِ

وُصِف العدلُ بأنه سيدٌ للأعمالِ، ولهذا دلالاتُهُ التي لا تخفى في بيانِ أهميتِهِ من جهةٍ، والحضِّ عليه من جهةٍ أخرى.

---

(١) قال ابن الأثير «طوبى اسمُ الجنة. وقيل هي شجرةٌ فيها» [النهاية في غريب الحديث والأثر، مادة (طيب)].
وقال فخر الدين الطريحي «قيل طوبى: الخيرُ، وأقصى الأمنيةِ. وقيل: طوبى اسمٌ للجنةِ بلغةِ أهلِ الهندِ. وقيل: طوبى شجرةٌ في الجنة» [مجمع البحرين، مادة (طيب)].
وجاء في الخبرِ عن الإمام موسى بنِ جعفرٍ عن آبائِهِ (عليهم السلام)، عن رسولِ اللّهِ (صلى الله عليه وآله) أنه قال «**شجرةٌ أصلُها في داري، وفرعُها على أهلِ الجنةِ. ثم سُئِل عنها مرةً أخرى فقال: في دارِ عليٍّ. فقيل له في ذلك. فقال: إن داري ودارَ عليٍّ في الجنةِ بمكانٍ واحدٍ**» [شواهد التنزيل للحافظ الحسكاني، ج ١، ص ٣٩٦. وعنه: بحار الأنوار، ج ٨، ص ٨٧، باب الجنة ونعيمها].
وهناك تفسيرٌ عرفانيٌّ لـ(طوبى) تبنّاه ابنُ عربيٍّ في الفتوحاتِ، وذكَرَهُ - بالتبع - الملا صدرا في الأسفارِ؛ لا يناسب طبيعةَ هذه الدراسةِ ومستواها، فليراجعه الطالبون في ج ٥، ص ٣٧٧، الفصل ٣٣ - في شجرة طوبى وشجرة زقوم، من الباب ١١ - في المعاد الجسماني ...

(٢) المصدر السابق، ج ٢، ص ١٤٤، باب الإنصاف والعدل، الحديث ٢. وعنه: وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ٢٨٤، الحديث (٢٠٥٢٩).

ويشهدُ لذلكَ ما رواهُ الشيخُ الكلينيُّ؛ بإسنادِهِ، عن جارودَ أبي المنذرِ، أنه قال: سمعتُ أبا عبدِ اللّهِ عليه السلام يقول:

«سيدُ الأعمالِ ثلاثةٌ: إنصافُ الناسِ من نفسِك حتى لا ترضى بشيءٍ إلا رضيتَ لهم مثلَهُ، ومؤاساتُك الأخِ في المالِ، وذكرُ اللّهِ على كلِّ حالٍ، ليس (سبحانَ اللّه، والحمدُ للّهِ، ولا إلهَ إلا اللّهُ، واللّهُ أكبرُ) فقط، ولكن إذا ورد عليك شيءٌ أمرَ اللهُ عزَّ وجلَّ به أخذتَ به، أو إذا ورد عليك شيءٌ نهى اللّهُ عزَّ وجلَّ عنه تركتَهُ»(١).

ودلالةُ هذا الحديثِ الشريفِ على الحضِّ على العدلِ واضحةٌ. فقد جعله الإمامُ عليه السلام واحداً من ثلاثةِ أعمالٍ تتفوقُ وتتقدمُ - في أهميتِها، وثوابِها - غيرَها من الأعمالِ. وهذا يكشفُ عن حضٍّ أكيدٍ على العدلِ؛ باعتبارِهِ من البُنى التحتيةِ والدعائمِ الأساسيةِ في المشروعِ الإسلاميِّ.

وللعلمِ فإن هذا المضمونَ مرويٌّ على لسانِ الإمامِ الصادقِ عليه السلام نفسِهِ عن رسولِ اللّهِ صلى الله عليه وآله، وأنه قال «**سيدُ الأعمالِ إنصافُ الناسِ من نفسِك، ومؤاساةُ الأخِ في اللّهِ، وذكرُ اللّهِ عزَّ وجلَّ على كلِّ حالٍ**»(٢).

الدوحةُ الثامنةُ: العدلُ مقرِّبٌ من اللّهِ

القربُ من اللّهِ تعالى عنوانٌ للكمالِ المنشودِ، والعدلُ سببٌ رئيسٌ من أسبابِ ذلك.

ويشهدُ لذلكَ ما رواهُ الشيخُ الكلينيُّ؛ بإسنادِهِ، عن محمدِ بنِ مسلمٍ، عن أبي عبدِ اللّهِ عليه السلام، أنه قال:

«ثلاثةٌ هم أقربُ الخلقِ إلى اللّهِ عزَّ وجلَّ يومَ القيامةِ حتى يفرغَ من الحسابِ: رجلٌ لم تدعُهُ قدرةٌ في حالِ غضبِهِ إلى أن يحيفَ على مَن تحت يدِهِ، ورجلٌ مشى بين اثنين فلم يمِل مع أحدِهِما على الآخرَ بشعيرةٍ، ورجلٌ قال بالحقِّ في ما له وعليه»(٣).

---

(١) المصدر السابق، باب الإنصاف والعدل، الحديث ٣. وعنه: بحار الأنوار، ج ٧٢، ص ٣١.

(٢) المصدر السابق، ص ١٤٥ باب الإنصاف والعدل، الحديث ٧. وعنه: وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ٢٨٣، الحديث (٢٠٥٢٤).

(٣) المصدر السابق، باب الإنصاف والعدل، الحديث ٥. وعنه: وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ٢٩٤ - ٢٩٥، الحديث (٢٠٥٥٣)، إلا أن فيه «**قال الحق فيما عليه**».

ودلالةُ هذا الحديثِ ـ بجميعِ بنودِهِ ـ على أهميةِ العدلِ، وعلوِّ شأنِهِ، لا غبارَ عليها.

فقد كشف فيه الإمامُ عليه السلام أن هؤلاءِ الثلاثةَ ـ وجميعُهم يشتركون في عنوانِ العدلِ؛ حيث لا حيفَ بجورٍ، ولا ميلَ بغيرِ حقٍّ، ولا نكوصَ عن الحقِّ ـ سيكونون أقربَ الناسِ إلى اللّهِ تعالى.

وتعبيرُ «أقرب» صيغةُ مفاضلةٍ، مشتقةٌ من القربِ؛ وهو ـ هنا ـ كنايةٌ عن المكانةِ والمنزلةِ عند اللّهِ تعالى؛ لأنه تعالى يجلُّ عن المادةِ والمادياتِ، فلا يُحمَل القربُ ـ بأيِّ وجهٍ ـ على معناه الماديِّ.

الدوحةُ التاسعةُ: العدلُ عنوانُ استقامةٍ

قد يتبنى الإنسانُ شعاراً جميلاً يتباهى به بين الناسِ، لكن واقعَهُ لا يصدِّقُهُ في دعواهُ. لذلكَ، مسَّت الحاجةُ إلى الصدقِ في الانتماءِ، وإلى المبدأِ الجميلِ. وإقامةُ العدلِ تحققُ الأمرَين معاً.

ويشهدُ لذلكَ ما رواهُ الشيخُ الكلينيُّ؛ بإسنادِهِ، عن أبي عبدِ اللّهِ الصادقِ عليه السلام، أنه قال «**اتقوا اللّهَ واعدِلُوا؛ فإنكم تَعيبون على قومٍ لا يعدِلون**»[1].

وتقريبُ دلالةِ الحديثِ على قيمةِ العدلِ، وأهميتِهِ، يمكن توضيحُهُ في نقطتين:

النقطةُ الأولى: أن الإمامَ عليه السلام أمرَ أصحابَه بتقوى اللّهِ، وعطفَ عليه الأمرَ بالعدلِ. وهنا احتمالان:

١ ـ أن يكونَا أمرَينِ مختلِفَين. وهذا يعني أن الأمرَ بالعدلِ يماثل ـ في أهميتِهِ شرعاً ـ الأمرَ بالتقوى.

٢ ـ أن يكونَا أمراً واحداً؛ فيكون الأمرُ بالعدلِ هو نفسُه الأمرَ بالتقوى، وذلك من بابِ الإجمالِ والتفصيلِ؛ للتأكيدِ على أن مَن أراد أن يكونَ متقياً فليكن عادلاً، وأن مَن لم يكن عادلاً فلا يمكن أن يكونَ تقيّاً.

النقطةُ الثانيةُ: أن الإمامَ عليه السلام أشار إلى أنكم ـ أيها المؤمنون ـ تميِّزون أنفسَكم ـ

---

(١) المصدر السابق، ص ١٤٧، باب الإنصاف والعدل، الحديث ١٤. وعنه: وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ٢٩٣، الحديث (٢٠٥٤٩).

بحقٍّ - عن جماعةٍ أخرى، ولا بدَّ أن لهذا التميزِ والتمييزِ سبباً، أو أزيدَ، ولا يخلو هذا السببُ، أيّاً كان في شخصِهِ، وأيّاً كان عنوانُهُ وطبيعتُهُ، هو أنهم لا يعدلون، فلا تكونوا مثلَهم في عدمِ التزامِ العدلِ.

وبهذا التقريبِ تتضح دلالةُ الحديثِ على الحضِّ على العدلِ.

الدوحةُ العاشرةُ: العدلُ خلاصةُ المشروعِ الربانيِّ

للعدلِ دلالاتُهُ في اتجاهاتٍ متعددةٍ، منها ما هو مهمٌّ ومنها ما هو أهمُّ. ومن الأخيرِ - أي الأهمّ - ما ينفي الشوائبَ عن العادلِ؛ بما يجعله أشدَّ استحقاقاً للخيرِ والرضوانِ.

ويشهدُ لذلكَ ما رواهُ الشيخُ الكلينيُّ؛ بإسنادِهِ، عن أبي عبدِ اللّهِ الصادقِ (عليه السلام)، أنه قال:

«أوحى اللّهُ عزَّ وجلَّ إلى آدمَ (عليه السلام) إني سأجمع لك الكلامَ في أربعِ كلماتٍ.

قال: يا ربِّ! وما هنَّ؟

قال: واحدةٌ لي، وواحدةٌ لك، وواحدةٌ فيما بيني وبينك، وواحدةٌ فيما بينك وبين الناسِ.

قال: يا ربِّ! بيِّنهن لي حتى أعلَمَهنَّ.

قال: أما التي لي فتعبُدُني، لا تشركُ بي شيئاً. وأما التي لك فأجزيك بعملِك أحوجَ ما تكونُ إليه. وأما التي بيني وبينك فعليك الدعاءُ وعليَّ الإجابةُ. وأما التي بينك وبين الناسِ فترضى للناسِ ما ترضى لنفسِك، وتكرهُ لهم ما تكرهُ لنفسِك»[1].

ولنقِفْ - هنا - على أمورٍ:

الأول: أن الإمامَ الصادقَ (عليه السلام) نقل حديثاً قدسيّاً جرى مضمونُهُ بين اللّهِ تعالى ونبيِّه آدمَ (عليه السلام) أولِ الأنبياء، وأبي البشر.

فنحن - إذن - بين يدَي مضمونٍ له أهميتُهُ التاريخيةُ المضاعفةُ من جهتَين.

---

(١) المصدر السابق، ج ٢، ص ١٤٦، باب الإنصاف والعدل، الحديث ١٢. وعنه: وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ٢٨٧، الحديث (٢٠٥٣٧).

الثاني: أن المعارفَ والمبادئَ والحِكَمَ والأحكامَ ليست متساويةً في أهميتِها، بل إن فيها ما هو مهمٌّ وما هو أهمُّ.

الثالثُ: أن ما يجب أن يراعيَهُ الإنسانُ يتوزعُ على مساحاتٍ واسعةٍ؛ أفقيّاً وعموديّاً. فإن للخالقِ حقّاً، وللنفسِ حقّاً، وللخلقِ مثل ذلك.

الرابعُ: أن التزامَ العدلِ هو الحافظُ لهذه الحقوقِ جميعاً. فإن من العدوانِ على اللّهِ تعالى أن يُشرَكَ به غيرُهُ، وإن من العدوانِ على النفسِ أن يُرى استغناؤها عن اللّهِ تعالى فلا تدعوه ولا تسألُه، وإن من العدوانِ على الناسِ أن لا نرى أخوَّتهم الإنسانيةَ، في الدائرةِ العامةِ، وأخوَّتهم الإسلاميةَ في الدائرةِ الخاصةِ، وأخوَّتهم الإيمانيةَ في الدائرةِ الأخصِّ؛ فلا نهتم بما يحبون ويكرهون؛ مع مراعاةِ العدلِ خصوصياتِ كلِّ دائرةٍ من الدوائرِ الثلاثِ.

فالحديثُ الشريفُ واضحُ الدلالةِ على مكانةِ العدلِ في المشروعِ الإسلاميِّ.

***

هذه دوحاتٌ عشرٌ نكتفي بظلالِها؛ في سياقِ التعرفِ على مكانةِ العدلِ في هذا المشروعِ، والتعريفِ به، على المستويين النظريِّ والتطبيقيِّ. وسيزدادُ الأمرُ جلاءً ووضوحاً بما سنقف عنده من نصوصِ الكتابِ والسنةِ في المنازلِ الآتيةِ إن شاءَ اللّهُ تعالى.

المنزلُ الثالثُ

مجالاتُ العدلِ

ينطلقُ المشروعُ الإسلاميُّ من أن المساحاتِ التي يجبُ أن يكونَ العدلُ حاضراً فيها واسعةٌ جدّاً. فالعدلُ ـ الذي هو إعطاءُ كلِّ ذي حقٍّ حقَّهُ ـ يفرضُ أن يكونَ اللّهُ عادلاً في ما يصدرُ عنه من فيضٍ وخلقٍ وعطاءٍ، ويفرضُ ـ أيضاً ـ أن لا يأمرَ إلا بالعدلِ؛ لأن خلافَه ظلمٌ وسفهٌ ونقصٌ، واللّهُ سبحانَهُ منزَّهٌ عن ذلك كلِّهِ.

ولعلَّ هذا هو السرُّ وراءَ قولِهِ تعالى ﴿وَٱلسَّمَآءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ ٱلْمِيزَانَ ۝٧ أَلَّا تَطْغَوْا۟ فِى ٱلْمِيزَانِ ۝٨ وَأَقِيمُوا۟ ٱلْوَزْنَ بِٱلْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا۟ ٱلْمِيزَانَ ۝٩ وَٱلْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ﴾[1].

فهذِهِ الآياتُ بيَّنت مجموعةً من الحقائقِ، ترتبطُ بموضوعِ بحثِنا؛ ويجبُ أن يُتنبَّهَ لها. وهذه الحقائقُ هي:

أولاً: أن اللّهَ تعالى هو خالقُ السماواتِ والأرضِ وما فيهما.

ثانياً: أن الغايةَ من فعلِ اللّهِ تعالى وخلقِهِ هذا هو العدلُ.

ثالثاً: أن اللّهَ تعالى وفَّر للناسِ جميعَ أسبابِ العدلِ، الظاهرةِ والخفيةِ.

(١) سورة الرحمن، الآيات ٧ ـ ١٠.
قال الفيضُ الكاشانيُّ ـ تعليقاً على الآياتِ ما نصُّهُ ـ «﴿... وَوَضَعَ ٱلْمِيزَانَ﴾؛ أي: العدل؛ بأن وفَّر على كلِّ مستعِدٍّ مستحَقَّه، ووفى كلَّ ذي حقٍّ حقَّه حتى انتظم أمرُ العالَم، واستقام... ﴿أَلَّا تَطْغَوْا۟ فِى ٱلْمِيزَانِ﴾ لئلا تطغوا فيه؛ أي: لا تعتدوا ولا تُجاوزوا الإنصافَ. ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلْوَزْنَ بِٱلْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا۟ ٱلْمِيزَانَ﴾ ولا تنقصوه؛ فإن من حقِّهِ أن يستويَ؛ لأنه المقصودُ من وضعِهِ. ﴿وَٱلْأَرْضَ وَضَعَهَا﴾ خفَضَها مدحوةً ﴿لِلْأَنَامِ﴾: للخلقِ» [تفسير الصافي، ج ٥، ص ١٠٧].

رابعاً: أن اللّهَ تعالى كلَّف الناسَ بأن يسيروا؛ بدقةٍ وحرصٍ، في حياتِهم الشخصيةِ، وفي تعامِلهم مع الناسِ؛ وفقاً للعدلِ ومقتضاه، ونهاهُم عن ضدِّهِ؛ وهو الظلمُ بجميعِ مراتبِهِ.

ولا يخفى أن مفردةَ (الميزان) - في الآيةِ - ليست سوى إشارةٍ إلى العدلِ، أو إلى آلتِهِ؛ باعتبارِ ذلك منَّةً من اللّهِ تعالى على الناسِ؛ فإن الآياتِ واردةٌ في مقامِ الامتنانِ وفي سياقِهِ.

فإن الميزانَ الماديَّ المعروفَ - مع ملاحظةِ الأطوارِ التي مرَّ بها - إنما ابتكره الناسُ من أجلِ أن يُستعانَ به لمعرفةِ مقدارِ ما يعطيه البائعُ وما يأخذه المشتري. وهو في الوقتِ نفسِهِ إشارةٌ إلى الميزانِ - أي العدلِ - في المسائلِ المعنويةِ؛ وهي الحقوقُ مطلقاً.

وهذا يعني أن العدلَ فضيلةٌ وقيمةٌ مركزيةٌ في ما جاء من وحيٍ ربانيٍّ للناسِ؛ بغرضِ تسييرِ حياتِهم على ضوءِ العدلِ في الصغيرِ من شؤونِهم والكبيرِ سواءً بسواءٍ. فإن العدلَ يُعدُّ «واحداً من أصولِ العقيدةِ والدينِ، وأساساً من أسسِ الفكرِ الإسلاميِّ»[1]. ولهذا، صحَّ القولُ إنه «قلما نجد قضيةً أعطى الإسلامُ لها أهميةً قصوى كقضيةِ العدلِ، فهي وقضيةُ التوحيدِ سيَّان في تشعبِ جذورِهما إلى جميعِ الأصولِ والفروعِ الإسلاميةِ»[2].

وعلى هذا الأساسِ، فإننا إذا تجوَّلنا بين بساتينِ القيمِ الإسلاميةِ، وتشريعاتِ الإسلامِ؛ التي هي بمثابةِ الصياغاتِ القانونيةِ والنظاميةِ لها، لوجدنا أنها تقومُ على بيانِ قاعدةٍ أساسيةٍ؛ لا معنى للحديثِ عن العدلِ بدونها.

وهذه القاعدةُ هي (الحقوق).

وذلك، أن المشروعَ الإسلاميَّ ينطلقُ من أن لكلِّ موجودٍ سلسلةً من الحقوقِ، يفرضُ العدلُ أن تُعطَى له، وأن يُمكَّنَ منها، فلا تُسلبَ منه، ولا يُحالَ بينه وبينها.

ولا فرقَ في الموجودِ ذي الحقِّ بين أن يكونَ واجباً أو ممكناً، ولا بين أن يكونَ غنيّاً أو فقيراً، ولا بين أن يكونَ حاكماً أو محكوماً، إلى غيرِ ذلك من عناوينَ حقيقيةٍ أو اعتباريةٍ.

(١) الشيرازي، الشيخ ناصر مكارم (معاصر)، الأمثل في تفسير كتاب اللّه المنزل، ج ٣، ص ٦٣٣.
(٢) المصدر السابق.

المحطةُ الأولى: العلاقةُ العضويةُ بين العدلِ والحقِّ

العلاقةُ بين العدلِ والحقِّ وثيقةٌ؛ بل عضويةٌ، «فالخيرُ، والإحسانُ، وإقامةُ العدلِ في بني الإنسانِ من شؤونِ الحقوقِ الإنسانيةِ بعضِهم على بعضٍ، يحكم بحسنِهِ ولزومِهِ الفطرةُ»[١].

ومن هنا، قيل - في تفسيرِ القانونِ الذي نشأ وترعرع لدى اليونانيين - أن «اللفظَ الدالَّ على القانونِ في هذه اللغةِ هو Ius؛ أي العدالةِ أو الحقِّ»[٢]. فأنت تجد - في هذا التعبيرِ - أنهم يساوون بين العدلِ والحقِّ وأنهما شيءٌ واحدٌ، وهما بالتأكيدِ ليسا شيئاً واحداً على مستوى المفهومِ والتعريفِ، لكنهما يتصادقان في عالمِ التطبيقِ.

ومن ثم، فإننا نقول: إن من غيرِ الميسورِ - أبداً - أن ندرسَ العدلَ علميّاً، ونجاهدَ من أجلِ تحقيقِهِ في عالمِ الواقعِ عمليّاً، دون أن يسبقَ ذلك التعرفُ على منظومةِ الحقوقِ، والتعريفُ بها؛ فـ«وجوبُ العدلِ فرعُ ثبوتِ الحقِّ»[٣]. كما أن المطالبةَ بالحقِّ «تتوقفُ على ثبوتِ الحقِّ»[٤].

وإذا رجعنا إلى القرآنِ الكريمِ؛ بغرضِ التعرفِ على الإطارِ العامِّ للتشريعاتِ والنظمِ الإسلاميةِ، لوجدنا أنه يؤكدُ على إعطاءِ كلِّ ذي حقٍّ حقَّهُ؛ وهو العدلُ. ولا فرقَ في ذلك بين الحقِّ الماديِّ أو المعنويِّ، ولا بين الصديقِ والعدوِّ، كما أن ذلك هو ما يأمرُ به اللّهُ تعالى، وهو ما نتعرفُ عليه منه سبحانَهُ.

ونكتفي بشاهدَينِ قرآنيَّينِ على ترابطِ العدلِ والحقِّ، وعلى وجوبِ مراعاتِهما مع جميعِ الناسِ دون تمييزٍ.

الشاهدُ الأولُ: قولُ اللّهِ عزَّ وجلَّ ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعَۢا بَصِيرٗا ﴿٥٨﴾ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ

---

(١) السبزواري، السيد عبد الأعلى (ت ١٤١٤هـ)، مهذب الأحكام، ج٢٠، ص ١٨٤.

(٢) ديورانت، ويل (ت ١٩٨١هـ)، قصة الحضارة، ج ١٠، ص ٣٦٢ - مصادر القانون.

(٣) الخوانساري، السيد أحمد (ت ١٤٠٥هـ)، جامع المدارك، ج ٤، ص ٤٢٧.

(٤) الحلي، العلامة الحسن بن المطهر (ت ٧٢٦هـ)، مختلف الشيعة، ج ٦، ص ١٠٣. وهذه الجملة وإن ذكرها العلامة - في مبحث اللقطة - رداً على مقولةٍ لبعض الفقهاء، جملةٌ إلا أنها يمكن عدُّها قاعدةً عامةً؛ تخدم غرضَنا الذي نبحثه.

اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾[1].

فهذا الشاهدُ القرآنيُّ يؤكدُ أن المشروعَ الإسلاميَّ يقومُ على إلزامِ أتباعِهِ ومتبنِّيهِ بقواعدَ حقوقيةٍ وعدليةٍ، منها[2]:

القاعدةُ الأولى: وجوبُ أداءِ الأماناتِ لأهلِها. وهذا ما يُفيدُهُ قولُهُ تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا...﴾.

القاعدةُ الثانيةُ: لا فرقَ في وجوبِ أداءِ الأماناتِ لأهلِها بين أن تكونَ ماديةً أو معنويةً. وهذا ما يُستَفادُ من قولِهِ تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا...﴾؛ حيث لم تقيَّد الأماناتِ بأيِّ قيدٍ، فهي مطلَقةٌ؛ فيكونُ معناها شاملاً للنوعين.

ويشهدُ لهذا الشمولِ نصوصٌ عديدةٌ تؤكدُ أن للمتعلِّم حقّاً على العالِمِ، وأن هذا الحقَّ هو أمانةٌ عنده يجبُ عليه أن يؤديَهُ، وأن على الإمامِ اللاحقِ حقّاً على الإمامِ السابقِ؛ وهو أمانةٌ عنده، يجبُ عليه أن يؤديَهُ، وأن للمستشيرِ حقّاً على المستشارِ، وهكذا، بل إنها «**جاريةٌ في سائرِ الأماناتِ**» كما قال الإمامُ موسى بنُ جعفرٍ الكاظمُ (عليهما السلام)[3].

القاعدةُ الثالثةُ: أن الحكمَ بين الناسِ يجب أن يكونَ بالعدلِ. فلا يجوزُ للحاكمِ القاضي - بأنواعِهِ - أن يجورَ في القضاءِ. وهذا ما يُفيدُهُ قولُهُ تعالى ﴿... وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ...﴾.

القاعدة الرابعة: أن القضايا التي يُحكَم فيها لا فرقَ فيها بين أن تكونَ ماديةً أو معنويةً. وهذا ما يمكنُ استفادتُهُ من قولِهِ تعالى ﴿... وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ...﴾. والآية لم تحددْ نوعَ القضايا التي يُتصدَّى للحكمِ فيها، فهي مطلَقةٌ من هذه الجهةِ، وعليه فهي تشملُ جميعَ أنواعِ القضايا والقضاءِ.

نعم، قد تكونُ الدعاوى في القضايا الماديةِ هي الأكثرَ شيوعاً، بل قد يُقالُ إنها

---

(١) سورة النساء، الآيتان ٥٨، ٥٩.

(٢) تقدم منا بعضُ الحديث عن هذه الآية القرآنية بتفصيلٍ - إلى حدٍّ ما - في المنزل السابق، وبعض ما ذكرناه هناك يفيد هنا؛ فراجعه.

(٣) الصدوق، محمد بن علي (ت ٣٨١هـ)، معاني الأخبار، ص ١٠٨، باب معنى الأمانات التي أمر الله عز وجل عباده بأدائها إلى أهلها، الحديث ١. وعنه: بحار الأنوار، ج ٢٣، ص ٢٧٨.

المتبادرةُ من الحكمِ والقضاءِ إذا أُطلِق في آيةٍ أو روايةٍ! لكن مع ذلك نقولُ: إن الآيةَ مطلقةٌ، والواقعُ يشهدُ أن التخاصمَ بين الناسِ؛ مما يحتاجون فيه إلى التحاكمِ إلى قاضٍ بالمعنى العامِّ، يشهد لهذه السعةِ.

ولعلَّ لجانَ التحكيمِ الشعريةِ والأدبيةِ والفنيةِ وغيرِها؛ التي يقومُ بها الناسُ قديماً وحديثاً ويراجعونها، تصلحُ قرينةً على ما نقولُه من سعةٍ وشمولٍ[1].

ويشهدُ لهذا الشمولِ، ولوجوبِ العدلِ في كلِّ حكمٍ، ما رواه الشيخُ الكلينيُّ؛ بإسنادِهِ، عن الإمامِ الصادقِ عليه السلام أن أميرَ المؤمنين علياً عليه السلام ألقى صبيانُ الكتَّابِ ألواحَهم بين يديهِ؛ ليخيِّرَ بينهم. فقال «**أما إنها حكومةٌ! والجورُ فيها كالجورِ في الحكمِ**»[2]. والحديثُ يدلُّ على أن الحكمَ حتى بين الأطفالِ في حسنِ الخطِّ وأشباهِهِ هو «مثلُ الحكمِ في الدعاوي الشرعيةِ، من وجوبِ رعايةِ الواقعِ والحقِّ»[3].

ومثلُهُ - في الدلالةِ على ذلكَ - ما روي مرسلاً أن صبيَّينِ ترافعا إلى الحسنِ بنِ عليٍّ عليه السلام «في خطٍّ كتباه وحكَّماه في ذلكَ، ليحكمَ أيُّ الخطين أجودُ. فبصر به عليٌّ، فقال «**يا بنيَّ! انظرْ كيف تحكمُ، فإن هذا حكمٌ؛ واللّهُ سائلُكَ عنه يومَ القيامةِ**»[4].

القاعدةُ الخامسةُ: أن المرجعيةَ النهائيةَ في المشروعِ الإسلاميِّ عموماً، وفي القضاءِ وتحقيقِ العدلِ خصوصاً، هي للّهِ تعالى أولاً، ولرسولِهِ ثانياً، ولأولي الأمرِ ثالثاً.

فالمسألةُ - إذن - خطيرةٌ لا تحتملُ الإهمالَ، ولا إيكالَ أمرِها إلى الأهواءِ والأمزجةِ. وفي هذا السياقِ جاء قولُهُ تعالى ﴿ **يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَـٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا** ﴾.

ونتهي من هذا الشاهدِ إلى أن المشروعَ الإسلاميَّ ينطلقُ من:

---

(١) روى مؤرخو الشعر أن الأصمعيَّ قال «كان النابغةُ يَضرب له قبّةٌ من أدمٍ بسوقِ عكاظٍ، فتأتيه الشعراءُ فتعرض عليه أشعارَها» [انظر: الشعر والشعراء، ج ١، ص ١٦٦، ٣٣٢].

(٢) فروع الكافي، ج ٧، ص ٢٦٨، كتاب الحدود، باب النوادر، الحديث ٣٨. وعنه: وسائل الشيعة، ج ٢٨، ص ٣٧٢، الحديث (٣٤٩٩٦).

(٣) المجلسي، الشيخ محمد باقر (ت ١١١٠هـ)، ملاذ الأخيار في شرح تهذيب الأخبار، ج ١٦، ص ٢٩٨.

(٤) الطبرسي، الفضل بن الحسن (ت ٥٤٨هـ)، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج ٣، ص ٩٩، ذيل الآية الشريفة محل البحث؛ روح المعاني، ج ٣، ص ٦٣.

١ - أن هناك منظومةً من الحقوقِ للخالقِ والخلقِ، وأن العدلَ يفرضُ أن تؤدَّى هذه الحقوقُ لأهلِها، أو أن لا يُحالَ بينها وبين أصحابِها.

٢ - أن الترابطَ بين الحقوقِ والعدلِ - وجوداً وعدماً - عضويٌّ.

الشاهدُ الثاني: قولُ اللّهِ تعالى ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُواْۚ ٱعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ ۝٨ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ ﴾[1].

وهذا الشاهدُ القرآنيُّ المشتملُ على آيتَينِ كريمتَينِ يعززُ - كالشاهدِ السابقِ - فكرةَ الترابطِ العضويِّ بين العدلِ والحقِّ. غيرَ أن في هذا الشاهدِ فارقاً يتمثل في أنه يؤكدُ على رعايةِ العدلِ مع العدوِّ؛ فضلاً عن الصديقِ، وأن الشنآنَ؛ وهو العداوةُ، لا يجوزُ أن تكونَ سبباً في التنكرِ لحقِّ الخصمِ، ولا أن تسوِّغَ ظلمَهُ.

فالحقُّ ثابتٌ لذوي الحقوقِ، ولا فرقَ في ثبوتِ هذا الحقِّ لهم بين أن يكونَوا أصدقاءَ أو أعداءَ. وفي المقابلِ، فإن العدلَ واجبٌ للجميعِ، ولا يجوزُ الانتقائيةُ فيه ليكونَ للصديقِ دون العدوِّ.

ثم إن هذا الشاهدَ لا يخلو من بيانٍ لخلفياتِ وغاياتِ الأمرِ بالعدلِ؛ وهي التقوى بكلِ ما تعنيه من قربٍ من اللّهِ تعالى، وما يترتبُ عليها من ثمراتٍ لا غنى عنها ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ ﴾.

وقد قدَّمنا بعضَ ما يتعلَّقُ بالآيةِ الشاهد في المنزلِ السابقِ، فليُراجَع، وسيأتي بعضُ ما يتعلَّقُ بالآيةِ؛ فانتظر.

المحطةُ الثانيةُ: وثائقُ حقوقيةٌ إسلاميةٌ

لم يُبنِ القرآنُ الكريمُ - في صياغتِهِ - على ما هو المتعارفُ بين المؤلِّفين والمصنِّفين؛ من توزيعِ المطالبِ إلى: أبوابٍ، وفصولٍ، ونحوِ ذلك. ولذلكَ أسبابُهُ ومبرراتُهُ؛ التي اجتهد المفسرون والباحثون في علومِ القرآنِ - على اختلافِ مشاربِهم - في التعرُّفِ عليها، والتعريفِ بها. وإنما بُني على طريقةٍ مختلفةٍ.

---

(١) سورة المائدة، الآيتان ٨، ٩.

وهكذا الحالُ بالنسبةِ إلى السنةِ النبويةِ.

ومع ذلك، فإنا لا نعدمُ محاولاتٍ أوليةً في هذا السياقِ؛ أي تنظيمِ الحقوقِ، في المتونِ الدينيةِ التي تُعتبرُ المصدرَ والمنبعَ الذي يُتعرَّف منها على معالمِ المشروعِ.

ولنشرْ إلى نماذجَ على ذلكَ:

النموذجُ الأولُ: وثيقةُ المدينةِ

نعني بـ(وثيقة المدينةِ) تلك الوثيقةَ التي دوَّنها رسولُ اللّهِ ﷺ عند مهاجَرِهِ إلى المدينةِ المنورةِ، واستقرارِهِ فيها. فقد وجد فيها قبائلَ وجماعاتٍ تختلف في الدينِ، وتتباين في المصالح. الأمرُ الذي يفرضُ تنظيمَ العلاقاتِ في ما بينها؛ لينالَّ كلٌّ منهم حقَّهُ.

لذلكَ، فإن النبيَّ محمداً ﷺ - وقد كان بصددِ بناءِ مجتمعٍ جديدٍ؛ يحكمه العدلُ والقسطُ - «وضعَ صحيفةً تنظيميةً بمثابةِ ملحَقٍ دستوريٍّ لتنظيمِ العلاقةِ بين أفرادِ المجتمعِ الجديدِ وفئاتِهِ، ليعرفوا حدودَهم فلا يتجاوزوها، وتتكرسُ فكرةِ سيادةِ الشريعةِ الإسلاميةِ على الأمةِ المسلمةِ، وسيادةِ القانونِ»[1].

وقد توزعت بنودُ هذه الوثيقةِ على (٤٧) مادةً؛ بُيِّنت فيها الحقوقُ والواجباتُ؛ على المسلمين وغيرِ المسلمين؛ ممن كان في المدينةِ[2].

النموذجُ الثاني: عهدُ الإمامِ عليٍّ عليه السلام للأشترِ (ره)

عهدُ الإمامِ عليٍّ بنِ أبي طالبٍ عليه السلام؛ الذي نعنيه هنا، هو الوثيقةُ الحقوقيةُ التي أملاها على عاملِهِ مالكِ الأشترِ لَمَّا ولاه على مصرَ[3]. وهو العهدُ الذي عُدَّ - بحقٍّ - «من معجزاتِ اللسانِ العربيِّ، وبدائعِ العقلِ البشريِّ»[4].

---

(١) العاملي، الشيخ علي الكوراني (معاصر)، جواهر التاريخ - السيرة النبوية، ج ١، ص ٥٨١.

(٢) انظر نص الوثيقة في الملحق (١) من هذه الدراسة.

(٣) انظر نص هذا العهد في الملحق (٢) من هذه الدراسة.

(٤) الأمين، السيد محسن (ت ١٣٧١ هـ)، أعيان الشيعة، ج ١، ص ٧٨، كلام في نهج البلاغة.
وقال السيد عبد الزهراء الخطيب - عن هذه الوثيقة - « لقد كان عهد الإمام لمالك موضع العناية، منذ أقدم العصور إلى يوم الناس هذا عند الكثير من رجال العلم، وأعلام الأدب، وأساتذة القانون. لذلك، تراهم قد تناولوه درساً وبحثاً، وأوسعوه شرحاً وتعليقاً، وأفردوا فيه المؤلفات، وترجموه إلى بعض اللغات» ثم ذكر ستة عشر عنواناً من تلك الشروح، وقد فاته غيرها. [انظر: مصادر نهج البلاغة وأسانيده، ج ٣، ص ٤١٥ حتى ٤١٩].

وقد وصفَ شهابُ الدينِ النويريُّ (ت ٧٣٣هـ) هذا العهدَ بقولِهِ «ولم أرَ في ما طالعتُهُ من هذا المعنى أجمعَ للوصايا، ولا أشملَ، من عهدٍ كتبه عليٌّ ابنُ أبى طالبٍ رضى اللّه عنه إلى مالكِ بن الحارثِ الأشترِ؛ حين ولّاه مصرَ. فأحببتُ أن أوردَهُ على طولِهِ، وآتيَ على جملتِهِ وتفصيلِهِ؛ لأن مثلَ هذا العهدِ لا يُهمَلُ، وسبيلُ فضلِهِ لا يُجهَلُ»[1].

وقد رسم الإمامُ عليٌّ عليه السلام - في هذا العهدِ - لِمَن يلي شؤونَ الأمةِ معالمَ العدلِ الذي يجبُ تحقيقُهُ، والحقوقَ التي يلزمُ مراعاتُها لِمَن يعيشُ في كنفِ الدولةِ الإسلاميةِ.

وهذا العهدُ هو أقربُ ما يكونُ إلى الدستورِ الذي يتبيَّنُ من خلالِه المبادئُ والأطرُ القانونيةُ والأخلاقيةُ؛ التي يُفترضُ بالحاكمِ أن يديرَ شؤونَ المحكومين على أساسِها، وبالمحكومين أن يراقبوا مسيرةَ الحكمِ وسيرةَ الحاكمِ على ضوئِها، ويحكموا بعد ذلك بالإيجابِ أو السلبِ.

النموذجُ الثالثُ: رسالةُ الحقوقِ

رسالةُ الحقوقِ هي الوثيقةُ التي رُويت عن الإمامِ عليٍّ بنِ الحسينِ عليه السلام، والتي بيَّن فيها ما يجبُ مراعاتُهُ من حقوقٍ للذاتِ والآخرَ؛ خالقاً ومخلوقاً، مؤالفاً ومخالفاً[2].

وهذه الوثائقُ الثلاثُ لم تحظَ - في تقديرِنا - بالدراسةِ المناسبةِ في ما يتعلَّقُ بموضوعِ بحثِنا؛ لسببينِ نراهما وجيهينِ:

الأولُ: أن الناظرَ فيها يجدُ أنها شكَّلت بداياتٍ تأسيسيةٍ لعلمِ العدلِ الذي جاءت الدياناتُ السماويةُ كلُّها، ومنها الإسلامُ، من أجلِ إشاعتِهِ بين الناسِ.

وقد ذكرنا - سابقاً -: أن الدياناتِ السماويةَ إنما جاءت ليقومَ الناسُ بالقسطِ، بل إنها أمرَتْهم بأن يكونَوا ﴿... قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ ...﴾[3]. والنبواتُ - كما يتبيَّنُ للعارِفين بنصوصِها، وتاريخِها - «منذ أقدمِ عهودِ ظهورِها تدعو الناسَ إلى العدلِ، وتمنعُهم عن الظلمِ»[4].

---

(١) النويري، أحمد (ت ٧٣٣هـ)، نهاية الإرب في فنون الأدب، ج ٦، ص ١٩ - ٣٢.

(٢) انظر نص الرسالة في الملحق (٣) من هذه الدراسة.

(٣) سورة النساء، الآية ١٣٥.

(٤) الطباطبائي، السيد محمد حسين (ت ١٤٠٢هـ)، الميزان في تفسير القرآن، ج ٣، ص ١٤٧.

الثاني: أن هذه الوثائقَ تناولت مسألةَ العدلِ من مختلفِ الجوانبِ، وبالتحديدِ من حيث غاياتِهِ، وآلياتِهِ، وقواعدِهِ، ومجالاتِهِ، ومبادئِهِ، وشروطِهِ، وموانعِهِ، وسائرِ ما يجب توفيرُهُ والتوفُّرُ عليه، أو الخلوصُ منه، لِمن أرادَ أن يكونَ عادلاً في نفسِهِ، وعادلاً مع الخلقِ والخالقِ.

المحطةُ الثالثةُ: العدلُ وصفاً للخالقِ والمخلوقِ

يتوزع الحديثُ عن العدلِ إلى جهاتٍ:

فهو تارةً يُتحدث عن العدلِ باعتبارِهِ هدفاً منشوداً، وهذا ما سبقَ منا الحديثُ عنه في المنزلِ الثاني - الضرورةِ، والأهميةِ.

وتارةً أخرى يُتحدث عنه باعتبارِ تجسدِهِ على أرضِ الواقعِ وعدمِهِ. وهنا ينشعب الحديثُ إلى شعبتين:

- فهو تارةً يُلاحَظ وصفاً للخالقِ.
- وتارةً أخرى يُلاحَظ وصفاً للمخلوقِ؛ من حيث واقعِهِ الفعليِّ، أو ما يُرجَى أن يكونَ عليهِ.

فهنا روضتان:

الروضةُ الأولى: العدلُ الإلهيُّ

اتفق المسلمون على وصفِ اللّهِ سبحانَهُ بالكمالِ المطلقِ، ومنه اتصافه تعالى بالعدلِ، وأنه لا يظلِم البتةَ. وقد دلَّ على ذلكَ صريحُ القرآنِ.

أ - مما دلَّ على إثباتِ العدلِ له تعالى:

- قولُ اللّهِ سبحانَهُ ﴿ شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ قَآئِمَۢا بِٱلْقِسْطِۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴾(1). فالآيةُ صريحةٌ في إثباتِ العدلِ للّهِ تعالى، وقيامِهِ بالقسطِ في ربوبيتِهِ في كلِّ ما صدرَ عنه عزَّ وجلَّ. ونذكِّر بما سبقَ أن ذكرناه - في الدوحةِ الأولى، من الروضةِ الثانية، من المنزلِ الثاني - من معانٍ تضمنَتْها الآيةُ، فلا نعيدُ.

---

(1) سورة آل عمران، الآية ١٨.

- قولُ اللّهِ تعالى ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ ۖ يُكَوِّرُ ٱلَّيْلَ عَلَى ٱلنَّهَارِ وَيُكَوِّرُ ٱلنَّهَارَ عَلَى ٱلَّيْلِ ۖ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ ۖ كُلٌّ يَجْرِى لِأَجَلٍ مُّسَمًّى ۗ أَلَا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْغَفَّٰرُ﴾[1]. بتقريبِ أن (الحق) هو مدارُ عالمِ الخليقةِ، وتكويرَ الليلِ على النهارِ والعكسِ؛ بأيِّ معنى فسَّرناه، وكذلك تسخيرَ الشمسِ والقمرِ، وجريانَهما لأجلٍ مسمًّى، كلُّ ذلك يفرضُ مراعاةَ مبدأِ الحقِّ، الذي يعني - في ما يعني - الانضباطَ وفق قانونٍ يضع كلَّ شيءٍ في مكانِهِ المناسبِ، الأمرُ الذي يفرضُ العدلَ بمعناه العامِّ.

ب - مما دلَّ على نفيِ مطلقِ القصورِ، وخصوصِ الظلمِ، عن اللّهِ عزَّ وجلَّ:

- قولُهُ تعالى ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا ۖ مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ ۖ فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ۝٣ ثُمَّ ٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ ٱلْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾[2].
- قولُهُ تعالى ﴿... إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ ...﴾[3].
- قولُهُ تعالى ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ ٱلنَّاسَ شَيْـًٔا وَلَٰكِنَّ ٱلنَّاسَ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾[4].

لكنهم اختلفوا في تفسيرِ هذا النفيِ للظلمِ، وذاك الإثباتِ للعدلِ، على اتجاهينِ رئيسيينِ:

الاتجاهُ الأولُ: القائلُ بأن هذا الاتصافَ - بشقَّيهِ - هو بنحوِ اللزومِ المطلقِ وعدمِ جوازِ التخلفِ الدائمِ.

فاللّهُ تعالى - وفقاً لهذا الاتجاهِ - قادرٌ على كلِّ شيءٍ؛ فهو قادرٌ على الظلمِ لكن من المستحيلِ أن يقعَ فيه، أو يتصفَ به، بل يجبُ أن يكونَ عادلاً. وبعبارةٍ أخرى: إن اللّهَ تعالى قادرٌ على أن يظلمَ لكنه لا يفعلُ.

وقد اشتهر المتبنُّون لهذا الاتجاهِ بـ(العدلية)؛ وأشهرُهُم الشيعةُ والمعتزلةُ، وقد عرَّفوا العدلَ - باعتبارِهِ وصفاً للّهِ تعالى - بأنه «تنزيهُ ذاتِ الباري عن فعلِ القبيحِ والإخلالِ بالواجبِ»[5].

---

(١) سورة الزمر، الآية ٥.

(٢) سورة الملك، الآيتان ٣، ٤.

(٣) سورة النساء، الآية ٤٠.

(٤) سورة يونس، الآية ٤٤.

(٥) الطوسي، الشيخ أبو جعفر (ت ٤٦٠هـ)، الاعتقادات ص ١٠٣، ضمن الرسائل العشر.

وممن تناول هذه القضيةَ - بإيجازٍ، وتركيزٍ - الخواجة نصيرُ الدينِ الطوسيُّ (ره)؛ في كتابه (تجريد الاعتقاد)، وفصَّل ما قاله تلميذُهُ العلامةُ الحليُّ (ره) في شرحِهِ (كشف المراد على تجريد الاعتقاد)؛ الذي أفرد لها بحثاً مستقلّاً؛ جعل عنوانَهُ (المسألة الثانية: في أنه تعالى لا يفعل القبيحَ، ولا يُخِل بالواجبِ).

ولا بأسَ بنقلِ ما قالاه معاً:

قال الطوسيٌّ «واستغناؤُهُ [أي اللّه تعالى]، وعلمُهُ، يدلانِ على انتفاءِ القبحِ عن أفعالِهِ تعالى».

وقال الحليُّ - في شرحِ هذه العبارةِ - ما لفظُهُ:

«أقول: اختلف الناسُ هنا؛ فقالت المعتزلةُ إنه تعالى لا يفعل قبيحاً، ولا يُخلُّ بواجبٍ. ونازع الأشعريةُ في ذلك، وأسندوا القبائحَ إليه تعالى اللّهُ عن ذلك.

والدليلُ على ما اختاره المعتزلةُ[1] أن له داعياً إلى فعلِ الحَسَنِ، وليس له صارفٌ عنه، وله صارفاً عن فعلِ القبيحِ، وليس له داعٍ إليه، وهو قادرٌ على كلِّ مقدورٍ، ومع وجودِ القدرةِ والداعي يجبُ الفعلُ.

وإنما قلنا ذلك لأنه تعالى غنيٌّ يستحيلُ عليه الحاجةُ، وهو عالم بِحُسنِ الحَسَنِ وقُبحِ القبيحِ، ومن المعلومِ بالضرورةِ أن العالِمَ بالقبيحِ الغنيِّ عنه لا يصدرُ عنه، وأن العالِمَ بالحسنِ القادرَ عليه إذا خلا من جهاتِ المفسدةِ فإنه يوجِدُهُ.

وتحريرُهُ: أن الفعلَ بالنظرِ إلى ذاتِهِ ممكنٌ، وواجبٌ بالنظرِ إلى علَّتِهِ، وكلُّ ممكنٍ مفتقرٌ إلى قادرٍ؛ فإن علتَهُ إنما تتمُّ بواسطةِ القدرةِ والداعي، فإذا وُجِدا فقد تمَّ السببُ، وعند تمامِ السببِ يجبُ وجودُ الفعلِ.

وأيضاً: لو جازَ منه فعلُ القبيحِ، أو الإخلالُ بالواجبِ، لارتفع الوثوقُ بوعدِهِ ووعيدِهِ؛ لإمكانِ تطرُّقِ الكذبِ عليه، ولجاز منه إظهارُ المعجزةِ على يدِ الكاذبِ، وذلك يفضي إلى الشكِّ في صدقِ الأنبياءِ، ويمتنعُ الاستدلالُ بالمعجزةِ عليه»[2].

---

(١) خص العلامةُ الحليُّ (ره) المعتزلةَ بالذكرِ لاشتهارِ مدرستِهم بين المتكلمين من أهل السنةِ، ولأنه بصددِ إلزام السنةِ بما ذهب إليه الشيعةُ من رأيٍ وافقَهم فيه مَن ليسوا مِنهم. وإلا فإنه يريدُ به عمومَ العدليةِ؛ ومنهم الشيعةُ الإماميةُ.

(٢) العلامة الحلي، الحسن بن منصور (ت ٧٢٦هـ)، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص ٣٠٥، المقصد الثالث، الفصل الثالث في أفعاله، المسألة الثانية.

الاتجاهُ الثاني: القائلُ بأن هذا الاتصافَ واقعٌ، لكنه غيرُ لازمٍ.

وهذا يعني أن للّهِ - تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً - أن يظلمَ! فهو المالكُ لكلِّ شيءٍ، وهو الخالقُ لكلِّ شيءٍ، وله أن يفعلَ في ما يملكُهُ ما يشاءُ. واستدلوا على ذلك بآياتٍ، لعلَّ أوضحَها دلالةً قولُهُ تعالى ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ﴾(١).

وقد أخطأَ مَن استندَ إلى الآيةِ الكريمةِ، وذهبَ هذا المذهبَ. ولا بأسَ بنقلِ نموذَجَين من التفسيرِ الصحيحِ لها، قبلَ حكايةِ مذهبِ القائلِين بالاتجاهِ الثاني.

أ - قال الشيخُ الطوسيُّ «﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ ...﴾؛ لأنه لا يفعلُ إلا ما هو حكمةٌ وصوابٌ، ولا يُقالُ للحكيمِ لِمَ فعلتَ الصوابَ ﴿...وَهُمْ يُسْئَلُونَ﴾؛ لأنه يجوزُ عليهم الخطأُ»(٢).

ب - قال العلامةُ الطباطبائيُّ في استفادتِهِ من الآيةِ «أن اللّهَ تعالى لَمَّا كان بإنِّيتِهِ الثابتةِ بذاتِهِ، الغنيةِ لذاتِهِ، هو الإلهُ المبدِئُ المعيدُ؛ الذي يبتدئُ منه كلُّ شيءٍ، وينتهي إليه كلُّ شيءٍ، فلا يتعلقُ - في فعلٍ يفعلُهُ - بسببٍ فاعليٍّ آخرَ دونه، ولا يحكمَ عليه سببٌ غائيٌّ آخرُ يبعثه نحوَ الفعلِ، بل هو الفاعلُ فوقَ كلِّ فاعلٍ، والغايةُ وراءَ كلِّ غايةٍ؛ فكلُّ فاعلٍ يفعلُ بقوةٍ فيه وإن القوةَ للّهِ جميعاً، وكلُّ غايةٍ إنما تُقصَد وتُطلَب لكمالِ ما فيه، وخيرِ ما عنده، وبيدِهِ الخيرُ كلُّهُ.

ويتفرعُ عليه أنه تعالى لا يسألُ في فعلِهِ عن السببِ؛ فإن سببَ الفعلِ:

- إما فاعلٌ
- وإما غايةٌ

وهو فاعلُ كلِّ فاعلٍ، وغايةُ كلِّ غايةٍ.

وأما غيرُهُ تعالى فلمَّا كان ما عندَهُ من قوةِ الفعلِ موهوباً له من عندِ اللّهِ، وما يكتسبُهُ من جهةِ الخيرِ والمصلحةِ بإفاضةٍ منه تعالى؛ بتسبيبِ الأسبابِ، وتنظيمِ العواملِ والشرائطِ؛ فإنه مسؤولٌ عن فعلِهِ لِمَ فعلَهُ ؟

(١) سورة الأنبياء، الآية ٢٣.

(٢) الطوسي، أبو جعفر (ت ٤٦٠هـ)، التبيان في تفسير القرآن، ج ٧، ص ٣٨٩، في ذيل الآية.



وأكثرُ ما يُسأل عنه إنما هو الغايةُ، وجهةُ الخيرِ والمصلحةِ، وخاصةً في الأفعالِ التي يجري فيه الحسنُ والقبحُ والمدحُ والذمُّ من الأفعالِ الاجتماعيةِ في ظرفِ الاجتماعِ؛ فإنها المتكئةُ على مصالحِهِ.

فهذا بيانٌ تامٌّ يتوافق فيه البرهانُ والوحيُ»[١].

وأما أهلُ السنةِ والجماعةِ؛ وهم أصحابُ الاتجاهِ الثاني، فقد لخَّصَ غيرُ واحدٍ من علمائِهِم مذهبَهم في ذلك بجملةٍ واحدةٍ؛ وهي أنهم قالوا «إن اللّهَ سبحانَهُ لا يجبُ عليه إثابةُ مطيعٍ، ولا عقوبةُ عاصٍ»[٢].

وقال آخرُ «وقد اختلف أهلُ الإسلامِ في المؤمنِ إذا اجتمع له طاعاتٌ، وزلاتٌ، فالذي عليه إجماعُ أهلِ الحقِّ - من الأشاعرةِ وغيرِهم - أنه لا يجبُ على اللّهِ تعالى ثوابُهُ، ولا عقابُهُ؛ بل إن أثابَ فبفضلِهِ، وإن عاقَبَ فبعدلِهِ، وله إثابةُ العاصي، وعقابُ المطيعِ على ما سلَفَ»[٣].

وأما أبو الحسنِ الأشعريُّ فذهب إلى «أن تكليفَ ما لا يُطاق جائزٌ عقلاً»[٤]، ووافقه في ذلك الرازيُّ، فقال «عندنا يحسنُ من اللّهِ تعالى كلُّ شيءٍ؛ سواء كان ذلك تكليفُ ما لا يُطاق أو غيرُهُ؛ لأنه تعالى خالقٌ مالكٌ، والمالكُ لا اعتراضَ عليه في فعلِهِ»[٥].

بل إن الرازيَّ نسبَ ذلك إلى أهلِ السنةِ، وأنهم احتجوا على وقوعِ التكليفِ بما لا يُطاقُ «بأن اللّهَ تعالى كلف أبا لهبٍ بالإيمانِ»[٦].

---

(١) الطباطبائي، السيد محمد حسين (ت ١٤٠٢هـ)، الميزانِ في تفسيرِ القرآن، ج ٨، ص ٥٢.
ثم إنه (رحمه اللّه) أشار إلى الاختلافِ العميقِ بين المتكلِّمين حولَ هذه المسألةِ، وبيَّن موقفَهُ بالتفصيلِ في كلامٍ طويلٍ؛ استغرق سبعَ صفحاتٍ من كتابهِ؛ من الصفحة ٥٢ حتى الصفحة ٥٩. وهو كلامٌ مهمٌّ وقيِّمٌ، ولولا خوفُ الإطالَةِ لنقلناه بتمامِهِ، ومَن أراد التوسعَ فليراجِعْه.

(٢) القاري، ملا علي الحنفي (ت ١٠١٤هـ)، شرح مسند أبي حنيفة، ص ٣٨٠.

(٣) الآمدي، سيف الدين (ت ٦٣١هـ)، أبكار الأفكار في أصول الدين، الفصل ٥ - الإحباط والتكفير، ج ٤، ص ٣٨٣.

(٤) الحنفي، محمد بن أبي العز (ت ٧٩٢هـ)، شرح الطحاوية، ص ٤٤٥.

(٥) الرازي، فخر الدين (ت ٦٠٦هـ)، التفسير الكبير، ج ٢، ص ٣٢٣؛ ج ٥، ص ٣٥٦.

(٦) المصدر السابق، ج ٣٢، ص ٣٥٣.
وانظر أيضاً: اللباب في علوم الكتاب، ج ١، ص ٣١٩؛ ج ٤، ص ٥٣١.
وهذا ما يُستفادُ أنه مذهبُهم، أو مذهبُ الجمهورِ منهم، على ما تجده في كتبِ مفسِّريهم؛ في غيرِ موضعٍ، منها تفسيرُ قولِهِ تعالى ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا...﴾ [البقرة/ ٢٨٦].

وقد روى أصحابُ هذا الاتجاهِ حديثاً عن النبيِّ ﷺ، جاء فيه «**إن أحدَكم يُجمعُ خلقُهُ في بطنِ أمِّهِ أربعين يوماً، ثم يكونُ في ذلك علقةً مثلَ ذلك، ثم يكون في ذلك مضغةً مثلَ ذلك، ثم يُرسَل الملَكُ فيُنفَخ فيه الروحَ، ويؤمَر بأربعِ كلماتٍ: بكَتب رزقِهِ، وأجلِهِ، وعملِهِ، وشقيٌّ أو سعيدٌ. فوالذي لا إلهَ غيرُهُ إن أحدَكم ليعملُ بعملِ أهلِ الجنةِ حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراعٌ، فيسبقُ عليه الكتابُ، فيعمَل بعملِ أهلِ النارِ، فيدخلها، وإن أحدَكم ليَعملُ بعملِ أهلِ النارِ، حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراعٌ، فيسبقُ عليه الكتابُ، فيعمَل بعملِ أهلِ الجنةِ، فيدخلها**»[1].

ولما كان هذا المعنى غريباً ومرفوضاً في الفطرةِ السويةِ؛ بسببِ منافاتِهِ الواضحةِ للعدلِ والحكمةِ. لذلكَ، صار علماءُ هذا الاتجاهِ بصددِ تبريرِ مضمونِهِ بالشرحِ والتفسيرِ[2].

وممن أدلى بدلوِهِ في ذلك ابنُ العربيِّ المالكيِّ، الذي قال:

«فإن قيل: فكيف يجوزُ أن يُعذِّبَ الخلقُ وهم لم يُذنبوا، أو يعاقبَهم على ما أراده منهم، وكتبَه عليهم، وساقَهم إليه؟

قلنا: ومن أين يمتنعُ ذلك؟! أعقلاً أم شرعاً؟

فإن قيل: لأن الرحيمَ الحكيمَ منا لا يجوزُ أن يفعلَ ذلك.

قلنا: لأن فوقه آمراً يأمره، وناهياً ينهاه، وربُّنا لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون.

ولا يجوزُ أن يُقاسَ الخالقُ بالمخلوقِ، ولا تُحمل أفعالُ الإلهِ على أفعالِ العبادِ.

---

(١) صحيح مسلم، ج ٤، ص ٢٠٣٦، كتاب القدر، ١ - باب كيفية خلق الآدمي في بطن أمه وكتابة رزقه وأجله وعمله وشقاوته وسعادته.

(٢) **أقول:**
مما يؤسَفُ له أن هذا الاتجاهَ يقدس الروايةَ؛ بسببِ تقديسِهِ للرواةِ. لذلك، فإنه يرفضُ نقاشَ المتن متى صح السندُ؛ إلا ما شاء اللّهُ. ومن هنا، فإنهم يجبهون المعترضَ بعباراتٍ قاسيةٍ، دون مراعاةِ معاييرِ العدلِ والإنصافِ في الحكمِ على مقولاتِ مَن يخالفهم.
ومثالاً علىَ ذلك: ما نجده في إكمال المعلم بفوائد مسلم، ج ٨، ص ١٣٢، في الردِّ على المعتزلةِ ومَن شاكلَهم بإعمالِ العقلِ، حيث قال مؤلفهُ القاضي عياضُ «والمعتزلةُ تتجاسر على ردِّها، وتصغي إلى شبهةٍ في عقولِها، فيهونُ عليها معها ركوبُ العظام من ردِّ السننِ الواردةِ، والازدراءِ على رواتها، وتكذيبِ الثقات من المحدِّثين. وهذا مجانِبٌ لفعلِ أهلِ التحصيلِ، [والدين] أعاذنا اللّهُ ضلالةَ الملحِدين».

وبالحقيقةِ الأفعالُ كلُّها للّهِ، والخلقُ بأجمعِهم له صرفُهم كيف شاء، وحكمَ فيهم كيف أراد. وهذا الذي يجده الآدميُّ إنما تبعث عليه رقةُ الجبلَّةِ، وشفقةُ الجنسيةِ، وحبُّ الثناءِ والمدحِ، لِما يتوقع في ذلك من الانتفاعِ. والباري متقدسٌ عن ذلك كلِّهِ؛ فلا يجوزُ أن يُعتبرَ به»[(١)].

وعلى أيِّ حالٍ، فإن العدلَ يقضي بالقولِ إن مقولتَهم هذه؛ مع أنها غيرُ صحيحةٍ في نفسِها؛ كما ثبت ذلك في محلِّهِ، لا تعني - بالضرورةِ - ذهابُهُم إلى أن اللّهَ سيقع منه الظلمُ، ولا أن من المحتملِ عندهم أنه يفعلُ ذلك، فكلاهما ممنوعٌ عندنا وعندهم، وقد نصُّوا على أنه سبحانَهُ «لا يقعُ منه إلا العدلُ»[(٢)].

ولعلَّ ما دعاهم إلى القولِ به هو حسبانُهم أن التسليمَ المطلقَ للّهِ تعالى، ونفيَ الشريكِ له، يفرضان ذلك، لكن إفراطَهم هذا أوقعَهم في التفريطِ من جهةٍ أخرى.

وفي المقامِ حديثٌ رواه الشيخ الصدوق؛ عن الإمامِ الباقرِ (عليه السلام)، أبان فيه خلفيةَ أفعالِ اللّهِ تعالى، وأنها حكمةٌ كلُّها، ولذلكَ لا يُسأل عما يفعلُ، لا أن اللّهَ تعالى قد يفعلُ أيَّ شيءٍ حتى لو كان ظلماً بزعم أن له الأمرَ والنهيّ[(٣)].

ونصُّ الحديثِ؛ المرويِّ عن طريقِ جابرِ بنِ يزيدَ الجعفيِّ، وهو سؤالٌ وجوابٌ دار بين الراوي والإمامِ (عليه السلام)، قال فيه الراوي:

قلتُ لأبي جعفرٍ محمدِ بنِ عليٍّ الباقرِ (عليهما السلام): يا ابنَ رسولِ اللّهِ! إنا نرى من الأطفالِ مَن يُولَد ميتاً، ومنهم مَن يسقطُ غيرَ تامٍّ، ومنهم مَن يُولَد أعمى، أو أخرسَ، أو أصمَّ، ومنهم

---

(١) المالكي، أبو بكر ابن العربي (ت ٥٤٣هـ)، أحكام القرآن، ج ٢، ص ٣٣٦.

(٢) الرازي، فخر الدين (ت ٦٠٦ هـ)، التفسير الكبير، ج ٢٢، ص ١١٧؛ اللباب إلى علوم الكتاب، ج ١٣، ص ٤٣٤؛ غرائب القرآن ورغائب الفرقان، ج ٤، ص ٥٨٤.

(٣) **قلت**: من الطرائف في الباب ما تكرر صدورُهُ من واحدٍ من فقهاءِ هذا الاتجاهِ؛ وهو ابنُ حزم الظاهريُّ؛ ضمن ردودِهِ على فقهاءَ آخرينَ من الاتجاهِ نفسِهِ، واستهجانِهِ لبعضِ فتاواهم. من قبيلِ قولِه - في الرَّدِّ على أبي حنيفة - «هذه شرائعُ لا تُقبل من أحدٍ إلا من رسولِ اللّهِ (صلى الله عليه وآله) عن اللّهِ تعالى الذي لا يُسأل عما يفعلُ. وأما مَن دونه فهي ضلالاتٌ، ووساوسُ، وتلاعبُ! ونعوذ باللّهِ من الخذلانِ. مع أن هذه التقاسيمَ الفاسدةَ لم تُحفَظ عن أحدٍ سلَفَ قبل أبي حنيفةِ» [المحلى بالآثار، المسألة ١٩٩٥، كتاب الطلاق، ج ٩، ص ٤٤٧].
فالفتاوى المردودةُ عنده هي مرفوضةٌ لأنها (ضلالاتٌ!)، وهي (وساوسُ!)، وهي (تلاعبٌ!)، لكنه يُجاهر بالتسليم بها لو ثبتت عن اللّهِ تعالى ورسولِهِ (صلى الله عليه وآله)! فهو بمثابة مَن يجاهر بأن تلك القبائحَ يمكن صدورُها من مقامِ الكَمالِ التامِّ؛ نعوذ باللّهِ من هذا الخطلِ والخللِ.

مَن يموتُ من ساعتِهِ إذا سقط على الأرضِ، ومنهم مَن يبقى إلى الاحتلامِ، ومنهم مَن يُعمَّرُ حتى يصيرَ شيخاً، فكيف ذلك وما وجهه؟!

فقال ﷺ: إن اللّهَ تبارك وتعالى أولى بما يدبرُهُ من أمرِ خلقِهِ منهم، وهو الخالقُ والمالكُ لهم، فمَن منعه التعميرَ فإنما مَنَعه ما ليس له، ومَن عمَّره فإنما أعطاه ما ليس له، فهو المتفضلُ بما أعطاه، وعادلٌ في ما منعَ، ولا يُسأل عما يفعلُ وهم يُسألون.

قال جابر: فقلتُ له: يا ابنَ رسولِ اللّهِ! وكيف لا يُسأل عما يفعلُ؟

قال: لأنه لا يفعلُ إلا ما كان حكمةً وصواباً، وهو المتكبرُ الجبارُ والواحدُ القهارُ، فمَن وجدَ في نفسِهِ حرجاً في شيءٍ مما قضى اللّهُ فقد كفرَ، ومَن أنكر شيئاً من أفعالِهِ جحدَ»[1].

فإن عدمَ سؤالِهِ عزَّ وجلَّ ـ المنفيَّ في الآيةِ ـ هو ما كان على وجهِ الاعتراضِ عليه؛ فإن ذلك محظورٌ وممنوعٌ؛ لأنه تعالى مالكٌ أولاً، وهو عالمٌ بالمصلحةِ ثانياً، كما أنه حكيمٌ لا يصدرُ منه السفهُ ثالثاً. فلا وجهَ ـ إذن ـ لمثلِ هذا السؤالِ.

ولا فرقَ في ذلك بين ما بانَ للسائلِ وجهُ الحكمةِ فيه؛ فإن الاعتراضَ حينئذٍ بيِّنٌ قبحُهُ، وما خفي عنه وجهُ الحكمةِ فيه؛ فإن المشروعَ ـ هنا ـ إنما هو سؤالُ الاستفهامِ وليس سؤالَ الاعتراضِ والإنكارِ.

وعلى أيِّ حالٍ، فإن القرآنَ الكريمَ يؤكد في آياتٍ كثيرةٍ أن ما يصدرُ عن اللّهِ تعالى ليس إلا الحقُّ. وهذا يعني أن شيئاً من الظلمِ لا يصدرُ عن اللّهِ؛ لأن الظلمَ ـ ببساطةٍ شديدةٍ ـ نقصٌ وباطلٌ، فهو يتنافى مع الكمالِ الإلهيِّ ذاتاً وفعلاً.

فعلى مستوى الخلقِ والتكوينِ نقرأ قولَ اللّهِ تعالى ﴿... عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ ٱلْعَزِيزُ ٱلرَّحِيمُ ۝٦ ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ...﴾[2]. فما يخلقه اللّهُ ـ من جهةِ كونِهِ مخلوقاً للّهِ تعالى ـ هو حسنٌ، والظلمُ قبيحٌ. ومثلُهُ في الدلالةِ قولُه تعالى ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُن فَيَكُونُ قَوْلُهُ ٱلْحَقُّ...﴾[3].

وعلى مستوى التشريعِ نقرأ قولَ اللّهِ تعالى ـ معاتباً ونافياً مقولةَ العصاةِ وتبريرَهم

(١) الصدوق، محمد بن علي (ت ٣٨١هـ)، التوحيد، باب الأطفال وعدل اللّه عز وجل فيهم، الحديث ١٣.

(٢) سورة السجدة، الآيتان ٦، ٧.

(٣) سورة الأنعام، الآية ٧٣.

لفواحشِهم - ﴿ وَإِذَا فَعَلُواْ فَٰحِشَةً قَالُواْ وَجَدْنَا عَلَيْهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا ۗ قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ ۖ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾(١).

ونقرأ أيضاً قولَ اللّهِ تعالى - مبيِّناً القاعدةَ التي بني على أساسِها دينُ الإسلامِ - ﴿ إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ... ﴾(٢)، والعدلُ مستوعَبٌ ضمنَ مقولةِ الحقِ. فشريعةُ اللّهِ كلُّها تنطلقُ من العدلِ، وإليه، وخلاله.

وعلى مستوى العقوبةِ والجزاءِ نقرأ قولَهُ تعالى ﴿ مَا نُنَزِّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَمَا كَانُوٓاْ إِذًا مُّنظَرِينَ ﴾(٣). وذلك تعقيباً على قولِ جماعةٍ من الكفارِ تهكموا على النبيِّ ﷺ، وساق مقولتَهم في الآيتين السابقتين في قولِهِ تعالى ﴿ وَقَالُواْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِى نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ ۝٦ لَّوْ مَا تَأْتِينَا بِٱلْمَلَٰٓئِكَةِ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴾(٤).

وإن لم نستبعدْ أن تكونَ آيةُ تنزيلِ الملائكةِ تتناولُ قانوناً عامّاً، وهو أن اللّهَ لا يُنزِل الملائكةَ برحمةٍ ولا بعذابٍ إلا بالحقِّ، وإن كان المقامُ - هنا - هو مقامَ الحديثِ عن تنزيلِهِ الملائكةَ بالعذابِ دون الرحمةِ.

وفي هذا السياقِ أيضاً جاء قولُهُ تعالى - آمراً نبيَّه الكريمَ أن يخاطبَ قومَهُ - ﴿ قُلْ يَجْمَعُ بَيْنَنَا رَبُّنَا ثُمَّ يَفْتَحُ بَيْنَنَا بِٱلْحَقِّ وَهُوَ ٱلْفَتَّاحُ ٱلْعَلِيمُ ﴾(٥).

ونخلصُ من كلِّ ما مرَّ - في هذه الروضةِ - إلى:

أن اللّهَ عزَّ اسمُهُ خلق الخلقَ بالحقِّ، وأمَرهم بالحقِّ والعدلِ، وأنه لم يأمرْ - ولا يمكنُ أن يأمرَ - بالباطلِ والظلمِ؛ كثيرِهِ وقليلِهِ سواءً بسواءٍ.

والمسألةُ - بعدُ - طويلةُ الذيلِ، متشعبةُ الأطرافِ، وهي أيضاً لا ترتبطُ بشكلٍ مباشرٍ بحديثِنا؛ الذي يدورُ في المقامِ الأولِ حولَ عدلِ الخلقِ في ما بينَهم، وليس عدلَ الخالقِ سبحانَهُ مع خلقِهِ. وما تناولناه منه كان في حدودِ ما يوضِّح مبدأَ العدلِ في المشروعِ الإسلاميِّ.

وعليهِ، فليرجع الراغبُ في التوسعِ إلى الكتبِ المطولةِ والمفصلةِ.

---

(١) سورة الأعراف، الآية ٢٨.

(٢) سورة فاطر، الآية ٢٤.

(٣) سورة الحجر، الآية ٨.

(٤) سورة الحجر، الآيتان ٦ - ٧.

(٥) سورة سبأ، الآية ٢٦.

الروضةُ الثانيةُ: العدلُ الإنسانيُّ

نتوقفُ - في هذه الروضةِ - للتعرُّفِ على أن اللّهَ تعالى أمر الناسَ بالعدلِ والقسطِ، وأنه نهى عن الظلمِ. وإن من المفيدِ، بل المهمِّ، أن نضعَ نصبَ أعينِنا عدداً من المقدماتِ، تعينُنا على السيرِ بثباتٍ في هذه الروضةِ.

المقدمةُ الأولى: أن اللّهَ تعالى هو خالقُ هذا الإنسانِ، وأنه عزَّ وجلَّ المحيطُ بدقائقِ هذا المخلوقِ.

ويدلُّ على ذلكَ شواهدُ قرآنيةٌ كثيرةٌ، منها:

- قولُه تعالى ﴿وَأَسِرُّواْ قَوْلَكُمْ أَوِ ٱجْهَرُواْ بِهِۦٓ إِنَّهُۥ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ﴿١٣﴾ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾[1].
- وقولُه تعالى ﴿إِنَّهُۥ يَعْلَمُ ٱلْجَهْرَ مِنَ ٱلْقَوْلِ وَيَعْلَمُ مَا تَكْتُمُونَ﴾[2].
- وقولُه تعالى ﴿... إِنَّهُۥ يَعْلَمُ ٱلْجَهْرَ وَمَا يَخْفَىٰ﴾[3].

المقدمةُ الثانيةُ: أن اللّهَ عزَّ وجلَّ جعل هذا الإنسانَ أكرمَ خلقِهِ.

وقد تجلَّى تكريمُ اللّه تعالى لهذا المخلوقِ بوجوهٍ كثيرةٍ، منها:

١ - أنه خلَقَ الأرضَ وما فيها له، فقالَ سبحانَهُ ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ...﴾[4].

٢ - أنه تعالى أكرمَ الإنسانَ بما هو أزيدُ من ذلك؛ فقالَ عزَّ وجلَّ ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ...﴾[5].

٣ - قال تعالى ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾[6].

---

(١) سورة الملك، الآيتان ١٣، ١٤.

(٢) سورة الأنبياء، الآية ١١٠.

(٣) سورة الأعلى، الآية ٧.

(٤) سورة البقرة، الآية ٢٩.

(٥) سورة الجاثية، الآية ١٣.

(٦) سورة الإسراء، الآية ٧٠.

المقدمةُ الثالثةُ: أن اللّهَ تعالى جعل هذا الإنسانَ - من بينِ جميعِ المخلوقاتِ - حرّاً مختاراً، يمكنهُ السيرُ على طريقِ الطاعةِ، ويمكنهُ - أيضاً - السيرُ على طريقِ المعصيةِ.

١ - فقال تعالى ﴿إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَـٰهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ۝ إِنَّا هَدَيْنَـٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾[1].

٢ - قال تعالى ﴿وَهَدَيْنَـٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ﴾[2].

المقدمةُ الرابعةُ: أن هذا الإنسانَ هو في ذاتِهِ شديدُ القصورِ.

ومن وجوهِ قصورِهِ - كما جاء بيانُ ذلك في القرآنِ الكريمِ - أنه:

أ - جاهلٌ

ويدلُّ عليه قولُهُ تعالى ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَـٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾[3].

ب - عجولٌ

ويدلُّ عليه قولُهُ تعالى ﴿وَيَدْعُ ٱلْإِنسَـٰنُ بِٱلشَّرِّ دُعَآءَهُۥ بِٱلْخَيْرِ ۖ وَكَانَ ٱلْإِنسَـٰنُ عَجُولًا﴾[4].

جـ - ظلومٌ

ويدلُّ عليه قولُهُ تعالى ﴿وَءَاتَىٰكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ ۚ وَإِن تَعُدُّوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ ۗ إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾[5].

د - طاغٍ

ويدلُّ عليه قولُهُ تعالى ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لَيَطْغَىٰٓ ۝ أَن رَّءَاهُ ٱسْتَغْنَىٰٓ﴾[6].

---

(١) سورة الإنسان، الآيتان ٢، ٣.

(٢) سورة البلد، الآية ١٠.

(٣) سورة الأحزاب، الآية ٧٢.

(٤) سورة الإسراء، الآية ١١.

(٥) سورة إبراهيم، الآية ٣٤.

(٦) سورة العلق، الآيتان ٦، ٧.

هـ - يؤوسٌ

ويدلُّ عليه قولُهُ تعالى ﴿وَلَئِنْ أَذَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِنَّا رَحْمَةً ثُمَّ نَزَعْنَٰهَا مِنْهُ إِنَّهُۥ لَيَـُٔوسٌ كَفُورٌ﴾[1].

و - كفورٌ

ويدلُّ عليه الآيةُ السابقةُ.

وهذه السماتُ الستُّ - وما شاكلَها، أو تسبَّبَ فيها، أو نتَجَ عنها- تجعل الإنسانَ؛ مضافاً إلى حاجتِهِ الوجوديةِ الأصليةِ، أحوجَ ما يكونُ إلى هدايةٍ من اللّهِ تعالى؛ تأخذ به علمياً وعملياً نحو ما يرجوه لنفسِهِ من الخيرِ؛ عبرَ إعانتِهِ - أولاً - على معرفةِ الصراطِ المستقيمِ الذي لا عوجَ فيه، ولا يضل مَن سلَكَه، وعبرَ إعانتِهِ - ثانياً - على السيرِ فيه وعدمِ الانحرافِ عنه.

وهذا ما تفضَّل اللّهُ به على العبادِ؛ فبعث اللّهُ تعالى الأنبياءَ عليهم السلام من أجلِ تحقيقِهِ؛ من أولِهِم حتى آخِرِهم وخاتِمِهم محمدِ بنِ عبدِ اللّهِ صلى الله عليه وآله، الذي أرسله بكتابٍ عزيزٍ ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾[2]، ووصفَهُ بقولِهِ ﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ مُبَارَكٌ مُّصَدِّقُ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ ...﴾[3].

ثم إنه سبحانَهُ نصَّ - بوضوحٍ شديدٍ - على مهمةِ الأنبياءِ الربانيةِ، وأنها تتمثَّل في دفعِ الناسِ نحوَ إقامةِ القسطِ؛ أي العدلِ، فقال تعالى ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾[4].

والملاحَظُ أن التعبيرَ القرآنيَّ ذكر ﴿القسط﴾ مطلقاً، دون تخصيصِهِ بموردٍ دون آخرَ، ولا بزمانٍ دون آخرَ، ولا بمكانٍ دون آخرَ، الأمرُ الذي يعني - بالضرورةِ - أن المطلوبَ هو إقامةُ القسطِ دائماً، وفي مختلفِ الظروفِ، ومع جميعِ أفرادِ البشرِ[5].

---

(١) سورة هود، الآية ٩.

(٢) سورة فصلت، الآية ٤٢.

(٣) سورة الأنعام، الآية ٩٢.

(٤) سورة الحديد، الآية ٢٥.

(٥) تقدم منا حديثٌ عن الآيةِ الكريمةِ وما تضمنته، فراجعه في الدوحةِ الرابعةِ من المنزلِ الثاني من هذه المرحلةِ.

ويشهدُ لهذا، بل يدلُّ عليه، قولُ اللّهِ تعالى ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلۡقِسۡطِۖ وَلَا يَجۡرِمَنَّكُمۡ شَنَـَٔانُ قَوۡمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعۡدِلُواْۚ ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرُۢ بِمَا تَعۡمَلُونَ ﴾[١].

وفي الآيةِ الكريمةِ دلالةٌ على أمورٍ، منها:

أولاً: إيجابُ القيامِ للّهِ.

ثانياً: إيجابُ الشهادةِ بالقسطِ.

ثالثاً: النهيُ عن التخلفِ عن الشهادةِ بالقسطِ والحقِّ إذا كان المستفيدُ منها خصماً للشاهدِ.

رابعاً: أن الترابطَ بين العدلِ والتقوى عضويٌّ، فلا تقوى بدونِ عدلٍ، ولا عدلَ بدونِ تقوى[٢].

ومن هنا نرى الفقهَ الإسلاميَّ ينص على وجوبِ مراعاةِ العدلِ بالمطلقِ، ودون تمييزٍ بين فردٍ وآخرَ. ولنوردْ شاهدَين فقهيَّين من مدرستَينِ تنتميانِ إلى مذهبَين مختلِفَين.

الشاهدُ الأولُ: قال الإمامُ الشافعيُّ (ت ٢٠٤هـ) ـ من السنةِ ـ «والذي أحفظُ عن كلِّ من سمعتُ منه من أهلِ العلمِ في هذه الآياتِ أنه في الشاهدِ، وقد لزمته الشهادةُ وأن فرضاً عليه أن يقومَ بها على والدَيهِ وولدِهِ، والقريبِ والبعيدِ، وللبغيضِ القريبِ والبعيدِ، ولا يكتمَ عن أحدٍ، ولا يحابيَ بها، ولا يمنعَها أحداً»[٣].

الشاهدُ الثاني: قال الفقيهُ النراقيُّ (ت ١٢٤٥هـ) ـ من الشيعةِ الإماميةِ ـ «لا خلافَ في وجوبِ التسويةِ بين الخصومِ في العدلِ في الحكمِ، فلا تجوزُ التفرقةُ فيه بين المسلمِ والكافرِ، أو الشريفِ والوضيعِ، أو العادلِ والفاسقِ، أو غيرِهم. والإجماعُ منعقدٌ عليه، وصريحُ الكتابِ يُرشد إليه.

(١) سورة المائدة، الآية ٨.
قال الشيخُ الأردبيليُّ (ت ٩٩٣هـ) « ... أمرَ المؤمنين بكونِهم قوّامين للّهِ شهداءَ بالعدلِ فأوجب عليهم ذلك، ونهاهم عن أن يحملَهم البغضُ على العدولِ والخروجِ عن الشرعِ ...» [زبدة البيان في أحكام القرآن، ص ٤].

(٢) نذكِّر بما تقدمَ حول الآيةِ الكريمةِ من فوائد، فراجعْهُ في الدوحة السادسة من المنزل الثاني من هذه المرحلة.

(٣) الإمام الشافعي (ت ٢٠٤هـ)، كتاب الأم، ج ٧، ص ٩٧.

قال اللّهُ سبحانَهُ ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ ...﴾[١].

وقال عزَّ وجلَّ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ۚ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ...﴾[٢].

وقال جلَّ شأنُهُ ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ ...﴾[٣]، إلى غيرِ ذلك.

والأخبارُ فيه مستفيضةٌ»[٤].

ثم أضاف الشيخُ النراقيُّ إضافةً مهمةً؛ تعزِّزُ ما نحن بصددِهِ؛ وهي قوله «ولو كان في العدلِ مظنةُ الضررِ بما لا يرضى به الشارعُ، يجب تركُ الحكمِ دون الحكمِ بغيرِ العدلِ»[٥]، وذلك في سياقِ حديثِهِ عن التصدي للقضاءِ وإمكانيةِ القضاءِ بالعدلِ وعدمِهِ.

(١) سورة النساء، الآية ٥٨.

(٢) سورة المائدة، الآية ٨.

(٣) سورة ص، الآية ٢٦.

(٤) النراقي، الشيخ أحمد (ت ١٢٤٥هـ)، مستند الشيعة، ج ١٧، ص ١١٠ - ١١١، كتاب القضاء، المطلب ٢ - في كيفية القضاء والحكم، الفصل ١، المسألة ٢.
ونحوه قال السيد الگلپايگاني (ت ١٤١٤هـ)، في كتابه القضاء، ج ١، ص ٢٥١.

(٥) المصدر السابق، ص ١١١.



المنزلُ الرابعُ

تطبيقاتٌ للعدلِ

بعد أن تبيَّنَ لنا أهميةُ العدلِ، ومكانتُهُ، في المشروعِ الإسلاميِّ، فقد حانت ساعةُ التعرُّفِ على التطبيقاتِ التي تُعد مجالاً تتحركُ فيه قيمةُ العدلِ، ولا يجوزُ أن تخلوَ منه؛ وفقاً لمنظومةِ المعارفِ والرؤى والمبادئِ في المشروعِ الإسلاميِّ. ذلك أن «الاحتياجَ إلى العدالةِ عامٌّ لازمٌ في كلِّ طائفةٍ من كلِّ فرقةٍ من سكانِ البرِّ والبحرِ؛ حفظاً لنظامِ الشرعِ»[1].

وحسناً فعل الراغبُ الإصفهانيُّ في بيانِهِ لتطبيقاتِ العدلِ؛ حيث قال:

«والذي يجبُ أن يَستعمِلَ الإنسانُ معه العدلَ خمسةُ أشياءٍ:

الأولُ: بينه وبين ربِّ العزةِ عزَّ وجلَّ؛ بمعرفةِ توحيدِهِ وأحكامِهِ.

والثاني: بين قوى نفسِهِ، وذلك بأن يجعلَ هواه مستسلمًا لعقلِهِ، فقد قيل: أعدلُ الناسِ مَن أنصَفَ عقلَهُ من هواهُ.

والثالثُ: بينه وبين أسلافِهِ الماضين في إيثارِ وصاياهم، والدعاءِ لهم.

والرابعُ: بينه وبين معامِليه في أداءِ الحقوقِ، والإنصافِ في المعاملاتِ؛ من البيعِ والشراءِ والكراماتِ وجميعِ المعاوضاتِ والإجاراتِ.

---

(١) الأنصاري، الشيخ مرتضى (ت ١٢٨١هـ)، رسالة في العدالة، ضمن رسائل فقهية، ص ٢٦.

والخامسُ: بثُّ النَّصَفةِ بين الناسِ على سبيلِ الحكمِ، وذلك إلى الولاةِ وخلفائِهم»[١].

كما أحسن - أيضاً - الشيخُ النراقيُّ؛ في حديثِهِ عن العدالةِ؛ حيث أكَّد أنها «متعلقةٌ بالأخلاقِ والأفعالِ، أو بالكراماتِ وقسمةِ الأموالِ، أو بالمعاملاتِ والمعاوضاتِ، أو بالأحكامِ والسياساتِ»[٢].

وعليهِ، فسيكون لنا جولاتٌ في عددٍ من الرياضِ، بعد التوقفِ - قليلاً - في واحةٍ تمهيديةٍ؛ نستذكر فيها بعضَ حديثٍ مضى عن الترابطِ العضويِّ بين العدلِ والحقوقِ، فنقول:

تمهيدٌ - العدلُ والحقوقُ

لا معنى للحديثِ عن العدلِ؛ الذي عُرِّف - كما مرَّ - بأنه (إعطاءُ كلِّ ذي حقٍّ حقَّهُ)، ما لم نسلِّم بمنظومةٍ من الحقوقِ؛ يُحكم - على ضوئِها، وفي ظلِّها - بلزومِ العدلِ وعدمِهِ؛ أصلاً وتفصيلاً، أو بوجودِهِ وعدمِهِ؛ كلياً أو جزئياً.

ومن هنا، اختلفت الرؤى بين التياراتِ المتعددةِ، أو بين أفرادٍ مختلِفين، في القولِ بأن هذا من العدلِ؛ عند تيارٍ أو فردٍ، وأنه ليس كذلك عند تيارٍ أو فردٍ آخر. وما أكثرَ القضايا التي يَتنازع الناسُ حولها، ويشتجرون فيها، ويدَّعي هذا الطرفُ أو ذاك بأن ظلماً لحِق به؛ بدعوى أنه له حقّاً سُلِب أو أن عدواناً وقع عليه.

وسبق أن قلنا: إن من غيرِ الميسورِ - أبداً - أن ندرسَ العدلَ علميّاً، ونجاهدَ من أجلِ تحقيقِهِ في عالمِ الواقعِ عمليّاً، دون أن يسبقَ ذلك التعرفُ على منظومةِ الحقوقِ والتعريفُ بها؛ فـ «وجوبُ العدلِ فرعُ ثبوتِ الحقِّ»[٣]. كما أن المطالبةَ بالحقِّ «تتوقّف على ثبوتِ الحقِّ»[٤].

ولَما كان منطلقُ المشروعِ الإسلاميِّ هو (الدليل الشرعي)، فإن العدلَ ستُحدَّد ملامحُهُ، وتطبيقاتُهُ، وآلياتُهُ، ومنافياتُهُ، بناءً على ثبوتِ هذا الحقِّ أو ذاك في (الدليل

(١) الراغب الإصفهاني، الحسين بن محمد (ت ٥٠٢هـ)، الذريعة الى مكارم الشريعة، ص ٢٥١.
(٢) النراقي، الشيخ محمد مهدي (ت ١٢٠٩هـ)، جامع السعادات، ج ١، ص ٩٢.
(٣) الخوانساري، السيد أحمد (ت ١٤٠٥هـ)، جامع المدارك، ج ٤، ص ٤٢٧.
(٤) الحلي، العلامة الحسن بن المطهر (ت ٧٢٦هـ)، مختلف الشيعة، ج ٦، ص ١٠٣.

الشرعي). ويتولّى العلماءُ الأكفاءُ - فقهاءَ ومفكّرين - مهمةَ تفسيرِ الدليلِ وتفكيكِهِ؛ ضمنَ قواعدَ تؤطّرُ عملَهم في المسارِ الصحيحِ.

وقد أخذ العدلُ مساحةً واسعةً في الفقهِ الإسلاميِّ، تبعاً للمساحةِ الواسعةِ التي احتلتها منظومةُ الحقوقِ. فعُقِد لذلكَ الفوائدُ وقُعِّدت القواعدُ. ومنها ما عُرف بين الفقهاءِ بـ(قاعدة العدل والإنصاف)؛ وهي القاعدةُ الثابتةُ لدى العقلاءِ، أو التي جرت عليها السيرةُ العقلائيةُ[1].

وموردُ هذه القاعدةِ - كما قرره بعضُ الفقهاءِ - ما إذا علِم بثبوتِ حقٍّ معلومِ العينِ والمقدارِ، واشتُبه مَن له الحقُّ بين اثنين فصاعداً، واستوى نسبةُ كلٍّ واحدٍ إليه، وتطرق الإشاعةُ فيه، فقالوا بأنه «يشترك الكلُّ فيه طبقَ نسبتِه إليه، ويكون استواءُ النسبةِ إليه في مرحلةِ الظاهرِ كاستواءِ النسبةِ إليه واقعاً في الآثارِ. غايةُ الأمرِ أن الأولَ حكمٌ ظاهريٌّ، والثاني واقعيٌّ. وهذه القاعدةُ -أي قاعدةِ ترتيبِ الأثرِ على كلٍّ واحدٍ من الأطرافِ المشتبهةِ؛ لاستواءِ النسبةِ بعد العلمِ بثبوتِ الحقِّ لواحدٍ منها- تُسمى بقاعدةِ العدلِ والإنصافِ، وقد ورد به النصُّ في مواضعَ كثيرةٍ»[2].

لهذا، ومن أجلِ الاستضاءةِ بالنصِّ الشرعيِّ لمعرفةِ منظومةِ الحقوقِ، سنتجول بينَ عددٍ من الروضاتِ النصيةِ من الكتابِ الكريمِ والسنةِ المطهرةِ؛ للإلمامِ الإجماليِّ بالدوائرِ الحقوقيةِ التي على أساسِها يتبين لها عوالمُ التطبيقاتِ العدليةِ.

---

(١) الخوئي، السيد أبو القاسم (ت ١٤١٣هـ)، المستند في شرح العروة، كتاب الخمس، ص ١٤٦.

(٢) البهبهاني، السيد علي (ت ١٣٩٥هـ)، الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج، ص ٤٥، الفائدة ٦.
قلت: هناك تبايناتٌ بينَ الفقهاءِ في عموميةِ القاعدةِ، وتطبيقاتِها، يستطيع الراغبُ في التعرفِ عليها أن يراجعَ الكتبَ الفقهيةَ الموسعةَ. لكن هذا الاختلافَ لا يعني الخدشَ في أصلِ الفكرةِ.



الروضةُ الأولى

منظومةُ الحقوقِ القرآنيةِ

يسوغُ لنا أن نصفَ القرآنَ الكريمَ بأنه من أولِهِ إلى آخرِهِ ليس سوى خارطةِ طريقٍ حقوقيةٍ. ولما كان الوقوفُ عليها كلِّها - هنا - متعذِّراً، فسنقتصرُ على نموذجٍ من الآياتِ؛ يصلح أن يوصف بأنه معرِّفٌ بآفاق المنظومةِ الحقوقيةِ في القرآنِ، وكاشفٌ عن طبيعةِ العدلِ في المشروعِ الإسلاميِّ.

قال اللّهُ تعالى ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَىْءٍ ۚ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا۟ بَأْسَنَا ۗ قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ ۖ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ﴿١٤٨﴾ قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ ۖ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿١٤٩﴾ قُلْ هَلُمَّ شُهَدَآءَكُمُ ٱلَّذِينَ يَشْهَدُونَ أَنَّ ٱللَّهَ حَرَّمَ هَٰذَا ۖ فَإِن شَهِدُوا۟ فَلَا تَشْهَدْ مَعَهُمْ ۚ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا وَٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ وَهُم بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ ﴿١٥٠﴾ قُلْ تَعَالَوْا۟ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ ۖ أَلَّا تُشْرِكُوا۟ بِهِۦ شَيْـًٔا ۖ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ۖ وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُم مِّنْ إِمْلَٰقٍ ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ ۖ وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ ۖ وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿١٥١﴾ وَلَا تَقْرَبُوا۟ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُۥ ۖ وَأَوْفُوا۟ ٱلْكَيْلَ وَٱلْمِيزَانَ بِٱلْقِسْطِ ۖ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۖ وَإِذَا قُلْتُمْ فَٱعْدِلُوا۟ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ ۖ وَبِعَهْدِ ٱللَّهِ أَوْفُوا۟ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿١٥٢﴾ وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[1].

---

(١) سورة الأنعام، الآيات ١٤٨، ١٥٣.

وهذا المقطعُ القرآنيُّ الكريمُ هو في الحقيقةِ روضةٌ غنَّاء زيَّنها عددٌ من الدوحاتِ، فلنستروِح تحت ظلال دوحاتها إذن:

الدوحةُ الأولى: حقُّ التوحيدِ للهِ تعالى

من الحقوقِ الأساسيةِ في القرآنِ الكريمِ، والتي يصرُّ المشروعُ الإسلاميُّ عليها إصراراً أكيداً، هو الحقُّ الأولُ والأكبرُ للّهِ تعالى؛ وهو (التوحيد الشامل) وما يتفرعُ عنه من حقِّ التشريعِ.

ومَن يتملَّص من هذا الحقِّ من الناسِ؛ تحت أيِّ ذريعةٍ ومبررٍ، سيكون قد وقعَ في ظلمٍ عظيمٍ؛ كما وصفه القرآنُ الكريمُ نفسُهُ[1].

ويتدلَّى من هذه الدوحةِ أغصانٌ كثيرةٌ، منها:

الغصنُ الأولُ: الشركُ ظلمٌ غيرُ مبررٍ

وإلى هذا الغصنِ يشير قولُ اللّهِ تعالى ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا ...﴾.

فهؤلاء الناسُ وقعوا في آفةِ الشركِ وعلقوا بين حبالِهِ؛ بأن جعلوا بعضَ ما للّهِ من حقوقٍ حصريةٍ - من: دعاءٍ، وتشريعٍ - لغيرِهِ، فصاروا بذلك مشركين. وهذا ظلمٌ - للّهِ تعالى ولأنفسِهِم - عظيمٌ، لأن مَن يدعو ﴿...مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ لَا بُرْهَٰنَ لَهُۥ بِهِۦ فَإِنَّمَا حِسَابُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦٓۚ إِنَّهُۥ لَا يُفْلِحُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾[2].

ثم إن جهلَ هؤلاء باللّهِ تعالى هو ما حدا بهم إلى ادعاءٍ باطلٍ بأن اللّهَ جل وعلا راضٍ عما يقترفونه! وذلك من أجلِ تبريرِ فعلِهِم. بأن قالوا ﴿...لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ ...﴾.

الغصنُ الثاني: الجهلُ عذرٌ واهٍ

المشركون - الذين تحدثت عنهم الآياتُ محلَّ البحثِ - لا يُقرُّون بخطئِهِم ولا بجهلِهِم وجهالتِهِم، بل صاروا بصددِ تبريرِ هذا الخطأِ، وتلك الخطيئةِ، بأعذارٍ واهيةٍ؛ لا

---

(١) جاء على لسانِ لقمانَ الحكيمِ عليه السلام؛ في عِظتِهِ لولدِهِ، قوله ﴿... يَٰبُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِٱللَّهِ إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان/ ١٣].

(٢) سورة المؤمنون، الآية ١١٧.

يصح الاحتجاجُ والاعتذارُ بها، فقالوا ﴿... لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَىْءٍ ... ﴾.

وإنما وصفنا هذا العذرَ بأنه واهٍ، وأنه لا يصح الاحتجاجُ به؛ لأن الخطأَ لا يخرج عن كونِهِ خطأً، ولا يتحولُ إلى صوابٍ، بعذرٍ أو بغيرِ عذرٍ. فحقُّ التوحيدِ، وكذلك التشريعُ في أصلِهِ، حقٌّ حصريٌّ، لا يقبل التحويلَ والتبديلَ[(١)].

ولو أردنا أن نقرِّب ذلك بمثالٍ لقلنا: إن الواحدَ العدديَّ لا يتحولُ إلى اثنين، ولا العكسُ، بل سيظل الواحدُ واحداً، والاثنان اثنين، مهما اجتمع الناسُ على التلاعبِ بوصفِهما على ما هما عليه.

ولعلَّ هذا هو ما أشيرَ إليه في الردِّ عليهم؛ بقولِهِ تعالى ﴿... كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا۟ بَأْسَنَا ... ﴾. فسمى فعلَهم - بالإشراكِ - تكذيباً، بمعنى أنه مكابرةٌ أمام الحقِّ، وتنكرٌ له. وهم - في ما يمارسونه من شركٍ وتكذيبٍ - يشبهون مَن سبقهم من المكذِّبين الذي استحقوا العذابَ، ويستحق مَن فعلَ مِثلَ فعلِهم أن ينال مثلَ جزائهم سواءً بسواءٍ.

الغصنُ الثالثُ: الاعتقادُ بعلمٍ

الله عزَّ اسمُهُ نبَّه المشركين - في الآياتِ المبحوثِ عنها - إلى مقتضى العدلِ في الاعتقادِ، وهو أن يُبنَى على أساسِ العلمِ.

فقالَ سبحانَهُ - ملقِّناً رسولَهُ ﷺ الحجةَ - ﴿... قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ ... ﴾. وهو سؤالٌ يستبطنُ الاستهجانَ للمقولةِ، والتعجيزَ للقائلِ. فكأنه يقول له: أخرِج لنا علمَكَ الذي يُفترَض بك أن تبني عليه معتقدَكَ.

ولَما لم يكن عندهم حجةٌ علميةٌ، فليس عندهم إلا خلافُهُ؛ وهو الجهلُ والباطلُ؛ لأن المقامَ لا يحتمل غيرَ الشيءِ أو نقيضَه؛ أي (علم/ لا علم)، فقد قال الرسولُ ﷺ لهم - ما لقَّنه ربُّه تعالى - ﴿... إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ﴾[(٢)].

---

(١) سيكون لنا وقفةٌ خاصةٌ بالسلطةِ التشريعيةِ، وطبيعتِها، ودورِ الناسِ فيها، في المنزل السادس من المرحلة الثانية من هذه الدراسة، فانتظر.

(٢) الظنُّ - هنا - بمعنى ما يضادُّ العلمَ ويناقضُهُ؛ أي عدمُ العلمِ، سواء سميناه جهلًا محضاً، أو احتمالًا، أو ظنّاً. وأما ﴿تَخْرُصُونَ﴾ فمن التخريصِ بمعنى الكذبِ والاختلاقِ.

الغصنُ الرابعُ: للّهِ الحجة البالغة

انعطف السياقُ - بعد ذلك - إلى التأكيدِ على أن الحقَّ إنما يكون عند اللّهِ تعالى، والدليلَ عليه لا يكون إلا له ومنه، وأن دليلَه سبحانَهُ دامغٌ، وبرهانَه بيِّنٌ. فقال تعالى - ملقِّناً رسولَ اللّهِ ﷺ أيضاً - ﴿قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ...﴾.

الغصنُ الخامسُ: لا إكراه في الدينِ

لم يُغفِل المقطعُ القرآنيُّ - محلَّ البحثِ - بيانَ حقيقةِ مهمةِ الدينِ، ومن منظورِ المشروعِ الإسلاميِّ خاصةً. وهي أن اللّهَ تعالى لم يشأ أن يتديَّن الناسُ بالإكراهِ، بل تعلقت مشيئتُهُ في أن يكونَ ذلك بالاختيارِ الواعي، والرضا المبنيِّ على الاقتناعِ.

وفي هذا السياقِ جاء قولُهُ تعالى ﴿...فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾.

ولا يخلو الخطابُ الوحيانيُّ للإنسانِ عن الدينِ بهذه الطريقةِ من أعلى مراتبِ التكريمِ، كما لا يخفى.

الغصنُ السادسُ: لا شهادةَ دون علمٍ

انتقل المقطعُ - بعدَ الحديثِ عن التوحيدِ - إلى الحديثِ عن ما يشكِّلُ الوليدَ الشرعيَّ له؛ وهو التشريعُ. فقد تطاول المشركون - بغيرِ حقٍّ - على مقامِ التوحيدِ؛ بالتحليلِ والتحريمِ؛ حيث نسبوا إلى اللّهِ تعالى ما لم يصدر عنه.

لذلكَ، عاب الحقُّ سبحانَهُ عليهم هذا التطاولَ، ونفَى صدورَ شيءٍ من هذا القبيلِ عنه، وطالبهم بالدليلِ على ما يزعمون، ولن يأتوا به! لأنه غيرُ موجودٍ أصلاً. فقال تعالى ﴿قُلْ هَلُمَّ شُهَدَآءَكُمُ ٱلَّذِينَ يَشْهَدُونَ أَنَّ ٱللَّهَ حَرَّمَ هَٰذَا ۖ فَإِن شَهِدُوا۟ فَلَا تَشْهَدْ مَعَهُمْ ۚ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا وَٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْـَٔاخِرَةِ وَهُم بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾.

والآيةُ الكريمةُ تأمر النبيَّ ﷺ بأن يطالبَهم بالشهداءِ على ما نسبوه إلى اللّهِ تعالى من تحريم. وبالطبعِ فإنهم لا يملكون مثلَ هؤلاء الشهداءِ؛ لأن الشهادةَ فرعُ العلمِ، والعلمُ فرعُ التحققِ! فإذا لم يكن الشيءُ موجوداً فكيف يحصل العلمُ به فضلاً عن الشهادةِ عليه.

فإذا زعم أحدٌ أنه شاهدٌ، فإنه يفعل ذلك اتباعاً للهوى والباطلِ، ولا يجوزُ مجاراتُهُ

في ذلك.

ثم تنهى الآيةُ الكريمةُ النبيَّ ﷺ، ومن خلالِها يتوجه النهيُ إلى المسلمين، عن متابعةِ أهواء المكذِّبين لآياتِ اللّهِ، والمكذِّبين بالمعادِ، والعادلين بربِّهم ممن يساوون به غيرَه في شيءٍ مما هو منحصرٌ به.

الغصنُ السابعُ: حقوقُ الخلقِ من حقوقِ الخالقِ

انعطف المقطعُ القرآنيُّ - بعدئذٍ - إلى شيءٍ من التفصيلِ لأحكامٍ مهمةٍ؛ يمكن اعتبارُها تعداداً لحقوقِ الخلقِ المنبثقةِ من حقِّ الخالقِ تعالى. وغلبَ عليها المنعُ/ التحريمُ.

وقلنا (غلب) لأنك ستجد أن بعضَها إيجابٌ وليس تحريماً.

وقد يكون السرُّ في تغليبِ التحريمِ؛ حتى صار هو العنوانَ لِما صدرَ عنه تعالى، هو أن ما زعمه المشركون أن اللّهَ (حرَّم) أشياءَ، فكان بيانُ ما صدرَ عن اللّهِ تعالى من تحريمٍ وغيرِهِ؛ كما سيتبين في العرضِ. دون أن يكونَ المقطعُ القرآنيُّ - محلَّ البحثِ - في مقامِ الحصرِ للمحرماتِ ولا للمباحاتِ والواجباتِ وغيرِها. فقال تعالى ﴿قُلْ تَعَالَوْاْ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ ...﴾.

وأما عناوينُ هذه المحرماتِ فهي على النحوِ التالي:

أولاً: الشركُ

فإن اللّهَ تعالى الواحدَ الأحدَ لا شريكَ له. ويترتبُ على ذلكَ استحقاقاتٌ فرعيةٌ أخرى.

ولا ريبَ في أن الاعتقادَ بخلافِ هذه الحقيقةِ سيترتبُ عليه الإخلالُ بها أولاً، وضمُّ بواطلَ أخرى إليها ثانياً، وسينبع من هذه وتلك سلوكياتٌ محظورةٌ ومضرةٌ؛ لسببينِ على الأقلِّ، هما:

١ - أن التفكيكَ بين المعتقدِ والسلوكِ لا يكادُ يحصلُ.

٢ - أن ما بُني على باطلٍ فهو باطلٌ.

لذلكَ كلِّهِ، قال اللّهُ تعالى ﴿...أَلَّا تُشْرِكُواْ بِهِۦ شَيْـًٔا ...﴾.

ثانياً: الإساءةُ إلى الوالدَينِ

للوالدَينِ؛ كما يقرُّ بذلك جميعُ الناسِ إلى أيِّ منظومةٍ فكريةٍ انتموا، حقوقٌ كثيرةٌ. وتبعاً لذلكَ، يدرك الناسُ جميعاً أن الإحسانَ إلى الوالدَينِ - بمعناه الواسعِ، وتطبيقاتِهِ الكثيرةِ - هو أمرٌ لازمٌ؛ بحكمِ العقلِ وإدراكِهِ، فإذا ضممنا إلى ذلك حكمَ الشرعِ فسنكون بين يدَي حكم يليقُ أن يرقى إلى مرتبةٍ عاليةٍ يأتي فيها - في الذكرِ - بعد الأمرِ بأولِ حكمٍ يلزم ذكرُهُ؛ أعني توحيدَ اللّهِ تعالى، والنهيَ عن الشركِ به.

لذلكَ، قال تعالى ﴿... وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَـٰنًا ...﴾، وهو بيانٌ لحرمةِ الإساءةِ إلى الوالدَينِ من خلالِ الإلزامِ بالإحسانِ إليهما.

ثالثاً: قتلُ الأولادِ

حقُّ الحياةِ مقدسٌ لدى أهلِ الفطرةِ السويةِ وفي جميعِ الدياناتِ السماويةِ والأرضيةِ معاً، ومن المنطقيِّ أن تكونَ هذه القداسةُ محفوظةً لمن هم أقربُ إلينا، فكيف إذا كانوا هم (الأولاد)؛ الذين هم أعزُّ الناسِ عند الإنسانِ بعد نفسِهِ.

وإن من العدلِ أن يُحفَظ هذا الحقُّ لأصحابِهِ. وقد حصل عبرَ التاريخِ؛ ولا يزال، صنوفٌ من الظلمِ والعدوانِ على هذا الحقِّ، بهذا الداعي أو ذاك.

فلا غرابةَ إذن، أن يعالِج المقطعُ القرآنيُّ الكريمُ هذه المسألةَ بالنصِّ على حرمةِ حقِّ الحياةِ، وبالنهيِ عن العدوانِ عليه. لذلكَ، قال تعالى ﴿...وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَوْلَـٰدَكُم مِّنْ إِمْلَـٰقٍ ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ ...﴾.

وتزداد أهميةُ النصِّ على هذا الحقِّ إذا عرفنا ما كان تعاني منه البيئةُ العربيةُ خصوصاً من وجوهِ التخلفِ الفكريِّ، وتبعاً له السلوكيِّ، حتى أنهم كانوا يئِدون بناتِهم؛ وهنَّ فلذاتُ أكبادِهِم؛ خشيةَ الفقرِ والإملاقِ وغيرِ ذلك. وفي ذلك جاءت هذه الآيةُ الكريمةُ، وقولُه تعالى في موضعٍ آخرَ ﴿وَإِذَا ٱلْمَوْءُۥدَةُ سُئِلَتْ ۝٨ بِأَىِّ ذَنۢبٍ قُتِلَتْ﴾[1].

وليس ذلك خاصّاً بالعربِ، فقد شاركهم في ذلك غيرهم، فـ«لم ينفرد العربُ بقتلِ

(١) سورة التكوير، الآيتان ٨، ٩.
وللاستزادةِ في تفصيلِ هذه النقطةِ راجع كتابَ المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج ٩، الفصل ٥١ - فقر وغنى وأفراح وأتراح، فقرة (الوأد)، ص ٨٨ وما بعدها.

الأولادِ وبوأدِ البناتِ، بل نجد ذلك عند غيرِهم من الشعوبِ كذلك، مثلِ المصريين واليونان والرومان وشعوبِ أستراليةِ»[١].

رابعاً: الآدابُ العامةُ

يتميزُ المشروعُ الإسلاميُّ بالتكاملِ في ما يأمر الناسَ به أو ينهاهم عنه، وقبل ذلك في ما يوجِّهُ الناسَ نحوه، أو يصرفُهم عنه. وهذا ما ينسجمُ مع كونِ هذا الدينِ هو في ذاتِهِ حقٌّ، جاء من حقٍّ، وهو صائرٌ بأهلِهِ إلى حقٍّ.

ومن هذا المنطلقِ، نهت الآيةُ الكريمةُ ـ محلَّ البحثِ ـ عن فعلِ الفواحشِ، وهي «ما عظُم قبحُهُ من الأفعالِ والأقوالِ»[٢]، بل عن مجردِ الاقترابِ منها؛ كنايةً عن شناعةِ قبحِها وشدةِ التحذيرِ منها.

فقال تعالى ﴿...وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ...﴾.

وهنا سؤالان:

السؤالُ الأولُ: أن الآيةَ الكريمةَ ذكرت الفواحشَ بصيغةِ الجمعِ، وفي الوقتِ نفسِهِ لم تبيِّن معناها من حيث المصاديقِ، فهل لذلكَ من سببٍ؟

الجوابُ: أن المشروعَ الإسلاميَّ ينطلق من مبادئَ؛ تتمثل في أن الحسَنَ يُندب إليه، والقبيحَ يُنهى عنه. ولا فرقَ في ذلك بين حسنٍ وحسنٍ، ولا بين قبيحٍ وقبيحٍ. نعم، قد تتفاوتُ شدةُ الأمرِ بين حسنٍ وآخرَ، وشدةُ النهيِ بين قبيحٍ وآخرَ.

وعليهِ، فإن استعمالَ مادةِ الفاحشةِ بصيغةِ الجمعِ سيكون أوضحَ في بيان أن جميعَ مصاديقَ الفاحشةِ منهيٌّ عنها في الإسلامِ دون استثناءٍ.

والعربُ يصِفون كلَّ شيءٍ جاوز قدرَه بأنه فاحشٌ[٣]، وقد يُقالُ بأنهم يصِفونه بذلك إذا «جاوز حدَّ الاعتدالِ مجاوزةً شديدةً»[٤].

---

(١) علي، د جواد (ت ١٤٠٨هـ)، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج ٩، ص ٩٨.

(٢) الراغب الإصفهاني، الحسين بن محمد (ت ٥٠٢هـ)، مفردات غريب ألفاظ القرآن، مادة (فحش).

(٣) ابن فارس، أحمد (ت ٣٩٥هـ)، مقاييس اللغة، ج ٤، ص ٤٧٨، مادة (فحش).

(٤) العسكري، أبو هلال (ت ٣٩٥هـ)، الفروق اللغوية، ص ٢٣٢.

وأما عدمُ بيانِ مصداقِ الفاحشةِ، أو مصاديقِها، فقد يكون لواحدٍ من سببين، بل ثلاثةٍ:

١ ـ أن يُقال بأنها واضحةٌ لدى العرفِ؛ وتوضيحُ الواضحاتِ مستهجنٌ ما لم يكن لذلكَ سببٌ وجيهٌ.

٢ ـ أن يُقال بأن السببَ في ذلك هو أن المقطعَ القرآنيَّ جاء لمعالجةِ المبدأِ والفكرةِ، وأما التفاصيلُ فيُترك بيان المصاديقِ فيها للسنةِ المطهرةِ على لسانِ الرسولِ ﷺ والأئمةِ عليهم السلام.

٣ ـ أن يقال بأن السببَ في هذا الإطلاقِ والإجمالِ؛ دون تفصيلٍ، هو أن عنوانَ الفاحشةِ متحركٌ نسبيّاً. فقد يُختلف في بعضِ مصاديقِهِ بين مكانٍ وآخرَ، وزمانٍ وآخرَ، فيوصف فعلٌ ما بأنه فاحشةٌ في مكانٍ دون آخرَ، أو في زمانٍ دون آخرَ[1].

وبالطبعِ، فإن هذا التوجيهَ الثالثَ ـ إن صحَّ ـ لا يشمل ما جاء النصُّ والبيانُ الشرعيانِ على كونِهِ فاحشةً؛ مثلِ: الزنا، وفعلِ قومِ لوطٍ.

وفي استنباطٍ لطيفٍ، رواه الشيخُ الكلينيُّ؛ بإسنادِهِ، عن محمدِ بنِ منصورٍ، أنه سأل أحدَ الأئمةِ عليهم السلام عن الآيةِ، فقاله له:

«فقال: هل رأيتَ أحداً زعم أن اللّهَ أمَر بالزنا وشربِ الخمرِ، أو شيءٍ من هذه المحارمِ؟!

فقلت [والقائل هو الراوي]: **لا.**

فقال [أي الإمام]: **ما هذه الفاحشةُ التي يدَّعون أن اللّهَ أمرهم بها؟**

قلتُ: اللّهُ أعلمُ ووليُّهُ.

قال: فإن هذا في أئمةِ الجورِ، ادَّعوا أن اللّهَ أمَرَهم بالائتمامِ بقومٍ لم يأمرهم اللّهُ بالائتمامِ بهم! فردَّ اللّهُ ذلك عليهم، فأخبَر أنهم قد قالوا عليه الكذبَ، وسمَّى ذلك منهم فاحشةً»[2].

---

(١) جاء في كتاب الألفاظ لابن السكيت، الباب ٤٠، ص ١٧٨ «يقال: قد فَحَش عليه يفحشُ فحشاً، وهو فاحشٌ، إذا كان سيئَ الكلام» ومعلومٌ أن سوءَ الكلام وصفٌ نسبيٌّ، يُتفق عليه تارةً، ويُختلَف فيه أخرى. ويؤيده قولُ الخليل في العين، ج ٣، ص ٩٦ «وكلّ أمرٍ لم يُوافق الحَقَّ فهو فاحِشةٌ».

(٢) أصول الكافي، ج ١، ص ٣٧٣، كتاب الحجة، باب من ادعى الإمامة وليس لها بأهل ...، الحديث ٩.

السؤالُ الثاني: أن الفواحشَ قُسِّمت ـ في الآيةِ ـ إلى ما ظهَر وما بطَن، فما هو الفرقُ بين الاثنين؟

الجوابُ: لا ريبَ في أن الفواحشَ لا تتساوى في وصفِها بذلك، فإن فيها ما هو بالغٌ في الفحشِ مثلِ الزنا؛ الذي قال اللّٰهُ تعالى عنه ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا ﴾[١]، وفيها ما هو أقلُّ من ذلك مثلِ البخلِ وبذاءةِ اللسانِ[٢].

ومن وجوهِ الفرقِ بين الفواحشِ:

أ ـ أن بعضَها يكون ظاهراً؛ يدركه الناسُ بحواسِّهم أو ببعضِها. وهذه هي الفاحشةُ الظاهرةُ.

ب ـ أن بعضَها الآخرَ لا يكون كذلك، بل يكون خفيّاً. إما لأن طبيعتَه لا تُدرك بالحواسِّ؛ كالحسدِ، فهو أمرٌ قلبيٌّ باطنيٌّ، أو لأن ممارستَه تكون في الخفاءِ؛ كالسرقةِ التي تُمارس خفيةً، وقد تبقى كذلك؛ إذا لم تُكتشف، أو لم يُكتشف السارقُ، أو كلاهما. وهذه هي الفاحشةُ الباطنةُ.

وعلى أيِّ حالٍ، فإن موقفَ المشروعِ الإسلاميِّ؛ النابذِ للظلمِ في جميعِ الاتجاهاتِ، ومع جميعِ الأطرافِ، هو الرفضُ المطلَقُ لهذه الفواحشِ بأجمعِها، والدعوةُ إلى عدمِ فعلِ أيٍّ منها، بل عدمِ الاقتراب منها ولو بفعلِ ما يؤدي إليها جزماً، أو عادةً؛ وإن كانَ هو مباحاً في نفسِهِ.

خامساً: إزهاقُ النفوسِ

مرَّ علينا ـ في البندِ الثالثِ ـ أن حقَّ الحياةِ مقدسٌ، وأنه لا يجوزُ العدوانُ عليه بإزهاقِ الأرواحِ البشريةِ. غيرَ أن ما جاء ذكرُهُ ـ في ما مضى ـ كان عن خصوصِ حقِّ الحياةِ للأولادِ، وأما هنا فقد وسَّع المقطعُ القرآنيُّ دائرةَ الحديثِ عن هذا الحقِّ ليستوعب حقَّ الحياةِ لجميعِ النفوسِ.

لذلكَ، قال اللّٰهُ تعالى؛ في بيان ذلك، ﴿... وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ...﴾.

---

(١) سورة الإسراء، الآية ٣٢.

(٢) انظر: وسائل الشيعة، ج ٢٢، ص ٢٢٠ وما بعدها، باب جواز إخراج ذات العدة الرجعية إذا أتت بفاحشة مبينة وتفسيرها.

والملاحَظ في هذا المقطعِ هو أن اللّهَ تعالى قيَّد هذا النهيَ بقولِهِ ﴿...إِلَّا بِٱلْحَقِّ ... ﴾. وهذا يعني - بالضرورةِ - أن هذا الحقَّ قد يسقطُ إذا عارَضَه ما هو أهمُّ منه، أو إذا أسقطَه صاحبُهُ إذا كان هو السببَ في إزهاقِ روحِهِ، وذلك إذا قَتَل - عمداً - مَن لا يستحقَّ القتلَ.

ولَما لم تكن الآيةُ الكريمةُ في مقامِ التفصيلِ من جميعِ الجهاتِ، بل في مقامِ ذكرِ المبدأِ في أصلِهِ؛ فإنها اقتصرت على ذكرِ الإطارِ العامِّ؛ وهو النهيُ عن ارتكابِ القتلِ، مع وضعِ استثناءٍ هو أن يكونَ فعلُهُ - أي القتل - بالحقِّ.

وأما ما هو هذا الحقُّ فهذا ما يجبُ أن يُطلَب في مواضعَ أخرَ[١].

سادساً: أموالُ اليتيمِ

اليُتمُ عند العربِ بمعنى: التوحدِ، والانفرادِ. يقال «هذه يتيمةٌ» يريدون لا أختَ لها. فاليتيمُ عندهم هو «المفرَدُ من كلِّ شيءٍ»[٢]، وقد حُكي الإجماعُ من اللغويين على أن اليتيمَ هو الفردُ[٣].

اليتيمُ مصطلحٌ عرفيٌّ يُطلق على مَن فقَد - قبلَ بلوغِهِ - كافلَه ومدبرَه، وهو أبوه، أو أبواه، أو فقَد أحدَهما. وقد يُتوسَّع إطلاقُه - لدى العرفِ - على مَن تجاوزَ ذلك بقليلٍ[٤].

وقد يُطلق اليتيمُ؛ إفراداً وجمعاً، على مطلقِ المحتاجِ للغيرِ. فيقال «أيتامُ آلِ محمدٍ»، ويراد به شيعتُهم[٥]. وقد «شبَّهت الحكماءُ الغريبَ باليتيمِ اللَّطيم الذي ثكَل أبويه، فلا أُمَّ ترأمه، ولا أبَ يحدِب عليه»[٦].

---

(١) نصَّ القرآنُ الكريمُ نفسُهُ على جوازِ القتلِ دفاعاً عن النفسِ؛ كما في قوله تعالى ﴿...فَإِن قَٰتَلُوكُمْ فَٱقْتُلُوهُمْ ...﴾ [البقرة / ١٩١]، وقوله تعالى ﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِي ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ [البقرة/ ١٧٩].
وقد يثبت جوازُ القتلِ بالسنةِ المطهرةِ؛ في ما صحَّ منها من أن الحكمَ في موردٍ من المواردِ هو القتلُ. وتفصيلُ ذلك يُطلب في مظانِّهِ.

(٢) الأزهري، محمد بن أحمد (ت ٣٧٠هـ)، تهذيب اللغة، ج ١٤، ص ٢٤٣، مادة (يتم). وانظر غيره من معاجم اللغة.

(٣) انظر: المخصص لابن سيده، ج ٤، ص ٢٠٤، باب ما يقال بالهمز والياء.

(٤) قال السمعاني [في تفسيره، ج ٦، ص ٢٣٠] «واليتيم هو الذي لا والد له. ويقال: هو الذي ليس له أبوان. قال قيس بن الملوح:

إلى اللّهِ أشكو فقدَ ليلي كَمَا شَكَا ... إلى اللّهِ فقدَ الوالِدَينِ يَتِيمُ

(٥) فقد رُوِيَ عن الإمام موسى بنِ جعفرٍ عليه السلام أنه قالَ - في حديثٍ - «فقيهٌ واحدٌ يُنقذُ يتيماً من أيتامِنا المنقطِعِين عنَّا وعن مشاهدتِنا؛ بتعليمِ ما هو محتاجٌ إليه أشدُّ على إبليسَ من ألفِ عابدٍ ...» [الاحتجاج للطبرسي، ج ١، ص ١٧].

(٦) الجاحظ، أبو عثمان (ت ٢٥٥هـ)، رسالة في الجد والهزل، ضمن مجموعة الرسائل للجاحظ، ج٢، ص ٣٩١.

وقد يَعلَق الوصفُ باليتيمِ حتى بعد انقطاعِ اليتمِ، فقد كانت قريشُ تصفُ النبيَّ محمداً ﷺ بأنه «يتيمُ أبي طالبٍ لأنه ربّاه»[١]، وهم يذكرون ذلك بقصدِ التعييرِ والطعنِ طبعاً[٢].

وأما المرأةُ فقالوا إنه يلزمها «اسمُ اليتيمِ ما لم تتزوج، فإذا تزوَّجت ذهب اسمُ اليتيمِ عنها»[٣]. ومن هذا البابِ إطلاقُ وصفِ اليتيمةِ في الحديثِ المرويِّ عن النبيِّ ﷺ «**تُستأمر اليتيمةُ في نفسِها، فإن سكتت فهو إذنُها**»[٤]، أراد باليتيمةِ «البكرَ البالغةَ التي مات أبوها قبلَ بلوغِها، فلزمها اسمُ اليتم، فدُعيت به وهي بالغةٌ، مجازاً»[٥].

وأما في الاصطلاحِ الشرعيِّ الفقهيِّ: فيمكن القولُ بأن اليتيمَ - بلحاظِ ما يترتب عليه من الآثارِ الشرعيةِ عموماً بما يشمل الفقهياتِ والأخلاقياتِ - له دائرتان:

الدائرةُ الأولى: إطلاقُهُ على «الطفلِ الذي لا أبَ له»[٦]. وهذا هو المصطلحُ في علمِ الفقهِ.

الدائرةُ الثانيةُ: إطلاقُهُ على مَن فقد أبويه؛ أو أحدَهما، وهو دون سنِّ البلوغِ.

ودائرةُ الحقوقِ لا تَستثني صغيراً ولا كبيراً، بل إنها في بعضِ المجالاتِ تكون آكدَ في الصغيرِ والضعيفِ منها في الكبيرِ والقويِّ. واليتيمُ - بسببِ فقدِهِ أباه؛ الذي يتولَّى رعايتَه عادةً - هو بحاجةٍ إلى مَن يقوم مقامَ أبيه، وهو مَن يُسمَّى بالوصيِّ حيناً، والوليِّ حيناً آخرَ.

ومن أجلِ التأكيدِ على حقوقِ اليتيم جاء قولُهُ تعالى ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُۥ... ﴾. لينظِّم عمليةَ الولايةِ والوصايةِ. فإنها يجب أن تكونَ بالتي هي أحسنُ، إلى أن يكبرَ ويتجاوزَ حالةَ اليتمِ ويشتدَّ؛ فيتولى شؤونَ نفسِهِ.

---

(١) الأزهري، محمد بن أحمد (ت ٣٧٠هـ)، تهذيب اللغة، ج ١٤، ص ٢٤٢، مادة (يتم).

(٢) انظر: روضة الكافي، ج ٨، ص ١٥٥، حديث الذي أضاف رسول الله ﷺ بالطائف؛ إمتاع الأسماع للمقريزي، ج ١٤، ٣٧٧، فصل في ذكر من سب رسول الله ﷺ، أو آذاه، أو تنقصه، أو وقع فيه.

(٣) الزمخشري، جار الله (ت ٥٣٨هـ)، الفائق في غريب الحديث، ج ٤، ص ١٢٥، مادة (يتم).

(٤) أخرجه المتقي الهندي في كنز العمال، كنز العمال ج١٢، ص ٥٩٥، برقم (٣٥٨٥١) عن ابن عساكر، وفي ج١٦، ص ٣١١، برقم (٤٤٦٥٤) عن «د، ن، ك - عن أبي هريرة».

(٥) ابن الأثير، مجد الدين (ت ٦٠٦هـ)، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج ٥، ص ٢٩٢، مادة (يتم).

(٦) النجفي، الشيخ محمد حسن (ت ١٢٦٦هـ)، جواهر الكلام في شرح الإسلام، ج ١٦، ص ١١٦.

وهذه الفقرةُ ـ كسابقتِها، وللأسبابِ آنفةِ الذكرِ ـ لم تدخلْ في تفاصيلِ عنوانِ (التي هي أحسن)؛ لأنها ـ واللّهُ العالمُ ـ بصددِ بيانِ القاعدةِ العامةِ.

وفي حرمةِ مالِ اليتيمِ هذه، وما سبقَها من حرمةِ النفوسِ، جاءت نصوصٌ شرعيةٌ كثيرةٌ تؤكدُ على ذلكَ. منها ما رُوي عن الإمامِ الصادقِ عليه السلام أنه قال «**مَن أصبح لا ينوي ظلمَ أحدٍ غفر اللّهُ له ما أذنب ذلك اليومَ؛ ما لم يسفِك دماً، أو يأكُلْ مالَ يتيمٍ حراماً**»[1].

سابعاً: الأمانةُ التجاريةُ

المعاملاتُ التجاريةُ؛ سواء كانت بيعاً أو غيرَه، يجب أن يُراعَى، ويُتعامَل معها، على قاعدةِ العدلِ، فيأخذ فيها كلٌّ من المتعامِلين حقَّهُ كاملاً. ولا يجوزُ فيها الظلمُ ولا الجورُ. ومن هذا المنطلقِ، قال اللّهُ تعالى ﴿... وَأَوْفُواْ ٱلْكَيْلَ وَٱلْمِيزَانَ بِٱلْقِسْطِ ...﴾.

ثامناً: القولُ السديدُ

الكلامُ ـ مطلقاً ـ هو واحدٌ من الدوائرِ التي تنظِّمها سلسلةٌ من الحقوقِ. فليس للإنسانِ؛ وخصوصاً المسلمِ، وأخصُّ منهما المؤمنُ، أن يتفوَّه بما شاء، في حقِّ مَن شاء، متى شاء. بل يجبُ أن يكونَ كلامُ الإنسانِ ـ عموماً ـ محكوماً بالعدلِ؛ فلا يتفوه بالباطلِ، ولا يقولَ الحقَّ لغرضٍ باطلٍ، أو بنحوِ باطلٍ.

ولا فرقَ في لزومِ العدلِ في القولِ بين حالٍ وحالٍ، بل هو لازمٌ في كلٍّ من مقامِ الوئامِ والخصامِ، وهو لازمٌ في حالِ النفعِ والضررِ، بل يجبُ أن يكونَ العدلُ هو الحاكمَ في جميعِ تلكم الأحوالِ. وعلى هذا الأساسِ، جاء قولُهُ تعالى ﴿...وَإِذَا قُلْتُمْ فَٱعْدِلُواْ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ ...﴾.

فليست الآيةُ خاصةً بالشهادةِ، كما قال كثيرٌ من المفسرين، بل يعمُّها وغيرَها؛ لإطلاقِ الآيةِ دون مقيِّدٍ.

قال الرازيُّ ـ في تفسيرِه للآيةِ ـ «واعلم أن هذا أيضاً من الأمورِ الخفيةِ، التي أوجب اللّهُ تعالى فيها أداءَ الامانةِ. والمفسرون حملوه على أداءِ الشهادةِ فقط، والأمرِ والنهيِ

---

(١) أصول الكافي، ج ٢، ص ٣٣١ ـ ٣٣٢، كتاب الإيمان والكفر، باب الظلم، الحديث ٧. وعنه: وسائل الشيعة، ج ١٦، ص ٤٨ ـ ٤٩، برقم (٢٠٩٤٧).

فقط»[١]. ثم ساق كلاماً لتأكيدِ عمومِ الآيةِ، وناسباً إياه للقاضي[٢]، وهو قولُهُ «وليس الأمرُ كذلك، بل يدخل فيه كلُّ ما يتصل بالقولِ، فيدخل فيه:

- ما يقول المرءُ في الدعوةِ إلى الدينِ.
- وتقريرُ الدلائلِ عليه؛ بأن يذكرَ الدليلَ ملخَّصاً عن الحشوِ والزيادةِ، بألفاظٍ مفهومةٍ معتادةٍ قريبةٍ من الأفهامِ.
- ويدخل فيه أن يكونَ الأمر بالمعروفِ والنهي عن المنكرِ واقعاً على وجهِ العدلِ؛ من غيرِ زيادةٍ في الإيذاءِ والإيحاشِ ونقصانٍ عن القدرِ الواجبِ.
- ويدخل فيه الحكاياتُ التي يذكرها الرجلُ؛ حتى لا يزيدَ فيها ولا ينقصُ عنها.
- ومن جملتِها تبليغُ الرسالاتِ عن الناسِ فإنه يجب أن يؤديَها من غيرِ زيادةٍ ولا نقصانٍ.
- ويدخل فيه حكمُ الحاكمِ بالقولِ. ثم إنه تعالى بيَّن أنه يجب أن يسويَ فيه بين القريبِ والبعيدِ؛ لأنه لَما كان المقصودُ منه طلبَ رضوانَ اللّهِ تعالى لم يختلف ذلك بالقريبِ والبعيدِ»[٣].

إن قلتَ: لِم خصصتَ الآيةَ الكريمةَ القربى بالذكرِ، مع أن الحكمَ يشمل ما كان في حقِّهِ وحقِّ غيرِهِم؟!

قلتُ: تخصيصُ القربى بالذكرِ قد يكون الداعي فيه هو أن الإنسانَ يقع تحت تأثيرِ القرابةِ النسَبية غالباً. ولا يستطيع تجاوزَ هذا التأثيرِ إلا من غلَّب سلطانَ اللّهِ تعالى وحكمَه؛ وما أقلَّ مَن يفعلُ ذلك.

تاسعاً: الوفاءُ بالعهدِ

لا يقومِ البناءُ الاجتماعيُّ؛ في أيِّ مجتمعٍ، دون توافقاتٍ واتفاقاتٍ؛ بين طرفين وأزيدَ، ينظِّم المتعاملون فيها شؤونَ حياتِهم الماديةِ والمعنويةِ.

---

(١) الرازي، فخر الدين، مفاتيح الغيب، ج ١٣، ص ١٨٠.

(٢) الظاهر أن الرازيَّ يقصد بـ(القاضي) - هنا - الباقلانيَّ.

(٣) المصدر السابق.

والإطارُ الذي ينظِّم ذلك هو ما يسميه الناطقون بالعربية (العهود، أو العقود).

وفي هذه العهودِ والعقودِ يكون فيها التزاماتٌ متبادَلةٌ. يفترض بالأطرافِ أن يَفُوا بها. غيرَ أن ما يحصل هو أن بعضَ المتعاهِدين والمتعاقِدين لا يَفُون بتلكم الالتزاماتِ، وهذا ما يُسمَّى بالخيانةِ، أو عدمِ الوفاءِ.

وقد جاءت الأدلةُ الشرعيةُ لتؤكدَ أن من بنودِ المشروعِ الإسلاميِّ الأساسيةِ (الوفاءَ بالعهدِ). فقال تعالى ﴿... وَبِعَهْدِ ٱللَّهِ أَوْفُوا۟ ذَٰلِكُمْ ...﴾.

وهذا التأكيدُ على العهدِ؛ سواء مع الخالقِ أو الخلقِ، لم يقتصر على آيةٍ واحدةٍ، بل إنه جاء في آياتٍ كثيرةٍ توزَّع فيها الحديثُ عن العهدِ من جوانبَ عدةٍ، مدحاً لالتزامِهِ، وذمّاً لنقضِهِ.

فمنها - في ذمِّ النقضِ للعهودِ -:

- قولُهُ تعالى ﴿ٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مِيثَٰقِهِۦ وَيَقْطَعُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾(١).
- قولُهُ تعالى ﴿أَوَكُلَّمَا عَٰهَدُوا۟ عَهْدًا نَّبَذَهُۥ فَرِيقٌ مِّنْهُم ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾(٢).

ومنها - في الإشادةِ بالتزامِ العهودِ، والوفاءِ بها -:

- قولُهُ تعالى ﴿مَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِۦ وَٱتَّقَىٰ فَإِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ﴾(٣).
- قولُهُ تعالى ﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ لِأَمَٰنَٰتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَٰعُونَ﴾(٤).

فالعهدُ - إذن - ينتظم في دائرةِ الحقوقِ؛ التي لا يجوزُ العدوانُ عليها، وسيكون حدّاً لا يجوزُ لمن ينشد العدلَ؛ فعلاً واتصافاً، أن يتجاوَزَه.

ونختم حديثَنا عن هذا المقطعِ القرآنيِّ الحقوقيِّ بالوقوفِ عند ملاحظاتٍ؛ صياغيةٍ وتربويةٍ، تضمَّنها هذا النصُّ الكريمُ، وهي:

(١) سورة البقرة، الآية ٢٧.
(٢) سورة البقرة، الآية ١٠٠.
(٣) سورة آل عمران، الآية ٧٦.
(٤) سورة المعارج، الآية ٣٢.

١ ـ لسانُ التعطفِ الإلهيِّ في مخاطبةِ الناسِ بتكرارِ مفردةِ ﴿... وَصَّىٰكُم ...﴾، وذلك في الآياتِ (١٥١، ١٥٢، ١٥٣) من هذا المقطعِ القرآنيِّ محلَّ البحثِ. وهذه المفردةُ تحمل في ثناياها؛ كما يتضحُ ذلك جليّاً لِمن راجع قواميسَ اللغةِ، الدلالةَ على العطفِ من جهةٍ، وعلى الامتدادِ والبقاءِ من جهةٍ أخرى. وهذا ما يحرص عليه الإنسانُ بطبعِهِ وتكوينِهِ.

٢ ـ التأكيدُ على أن مما يجب على الإنسانِ أن يجعلَه ضمنَ همومِهِ واهتماماتِهِ الأساسيةِ، وغاياتِهِ الكبرى، هو كلٌّ من السماتِ التاليةِ (التعقل، والتذكر، والتقوى). ولا يخفى أن بين هذه السماتِ ومراعاةِ الحقوقِ، والتزامِ العدلِ، علاقةً تبادليةً وتكامليةً.

ويجب التنبيهُ ـ هنا ـ إلى أن هذه السماتِ الثلاثَ تُشير إلى الأبعادِ المؤثرةِ في الإنسانِ؛ فإنه مخلوقٌ ليس ذا بعدٍ واحدٍ، بل إن فيه ظاهراً وباطناً، أو قل: مادةً تتمثل في جوارحِهِ؛ من اليدِ والرجلِ ونحوِها. ومعنى يتمثَّل في جوانحِهِ؛ من عقلٍ وروحٍ.

لذلكَ، خوطِب هنا بما يتعلَّق بعقلِهِ، وتذكرِهِ، وتقواه. وهذه هي مجالاتُ التأثرِ والتأثيرِ في بُعديه الظاهريِّ والباطنيِّ، أو الجوارحِ والجوانحِ.

٣ ـ أن التزامَ الحقوقِ، ومراعاةَ العدلِ فيها، ينعكس إيجاباً على التحلِّي المستمرِّ بالسماتِ المشارِ إليها. ويُرشد إلى ذلك أن المقطعَ القرآنيَّ الكريمَ اختار فعلَ المضارعةِ ﴿تعقلون، تذكرون، تتقون﴾؛ الدالَّ على الثباتِ والاستمرارِ.

٤ ـ أن جميعَ تكاليفِ اللّهِ تعالى الحقوقيةِ لا تخرج عن قدرةِ الإنسانِ؛ مهما بدا له ـ لهذا السببِ أو ذاك ـ خلافُه. وهذا ما بيَّنه اللّهُ تعالى بقولِهِ ﴿... لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ...﴾[١].

٥ ـ أن خلاصَ الإنسانِ متوقفٌ على أن يسيرَ في جادةِ الحقوقِ للخالقِ والخلقِ، التي هي جادةٌ واحدةٌ لا ثانيَ لها. فبذلك وحده يكون على النهجِ الصحيحِ، ودونه سيقع في تيهٍ وضياعٍ. وهذا ما كشَفه اللّهُ تعالى بقولِهِ ـ الجازمِ، والحاسمِ ـ ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ...﴾[٢].

(١) سور الأنعام، الآية ١٥٢.
(٢) سورة الأنعام، الآية ١٥٣.

الدوحةُ الثانيةُ: العدالةُ في التقييمِ

تستوعب قيمةُ العدلِ في المشروعِ الإسلاميِّ لتستوعب تقييمَ الناسِ. فلا يجوزُ ظلمُ الناسِ بوضعِهم دون ما يستحقون، بل إن العدلَ يفرض أن يوضَعَ كلُّ صاحبِ مكانةٍ في مكانتِهِ المستحَقةِ، وأن يُقدَّر لأهلِ الفضلِ فضلُهم.

وقد جاء في نصوصِ الشريعةِ ما يشهد على ذلكَ بوضوحٍ تامٍّ وعدلٍ ظاهرٍ، منها:

الشاهدُ الأولُ: قولُ اللهِ تعالى ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَغُلَّ ۚ وَمَن يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ۚ ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿١٦١﴾ أَفَمَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَ اللَّهِ كَمَن بَاءَ بِسَخَطٍ مِّنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ ۚ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ ﴿١٦٢﴾ هُمْ دَرَجَاتٌ عِندَ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ﴾[1].

فهذهِ الآياتُ تبيِّن عدداً من الأحكامِ، منها:

١ - حرمةُ الغلولِ؛ وهو - هنا - الخيانةُ في الغنائم. من دون فرقٍ في ذلك بين النبيِّ؛ أيِّ نبيٍّ، وبين عمومِ المؤمنين. وأن مَن يقدِم على ذلكَ فقد ظلم نفسَهُ، وعليه تحمُّلُ تبعاتِهِ.

وقد أخرج البخاريُّ، وغيرُه، أن مولى لرسولِ اللهِ ﷺ يقال له (كركره) غل شملةً، فمات فأخبر عنه أنه في النارِ[2].

فإذا كان غلولُ شملةٍ ونحوِها؛ مما خفَّ وزنُهُ وقلَّ ثمنُهُ، يُدخل الغالَّ في النارِ فما بالك بمَن غلَّ ما هو أغلى وأعلى؟!

٢ - أن مطيعَ اللهِ تعالى ليس كمَن يُسخطُه؛ فإن الناسَ درجاتٌ ومراتبُ؛ وفقاً لأعمالِهم.

الشاهدُ الثاني: قولُ اللهِ تعالى ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تُنفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ لَا يَسْتَوِي مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ ۚ أُولَٰئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ الَّذِينَ أَنفَقُوا مِن بَعْدُ وَقَاتَلُوا ۚ وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ ۚ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾[3].

---

(١) سورة آل عمران، الآيات ١٦١ - ١٦٣.

(٢) صحيح البخاري، ج ٤، ص ٧٤ - ٧٥، باب القليل من الغلول.
قلتُ: رُويت حوادثُ أخرى مشابهةٌ عن صحابيٍّ يقال له (مدعم)، وعن غيرِهما ممن لم يُسمَّ، تجدها في كتبِ الحديثِ التي تناولت (الغلول)، فراجعها.

(٣) سورة الحديد، الآية ١٠.

وهذه الآيةُ الكريمةُ تحضُّ المؤمنين على الإنفاقِ في سبيلِ اللّهِ تعالى؛ من خلالِ استنكارِ التقاعسِ عن الإنفاقِ. ثم تبيِّن أن هناك فرقاً فارقاً بين مَن يبادر إلى الإنفاقِ في الشدةِ، وقبل تحققِ الفتحِ والنصرِ، وبين مَن ينفق بعد ذلك، فضلاً عن مَن لم ينفق !

لتشير؛ بعد ذلك، إلى أن منطقَ العدلِ يفرض أن يكونَ المبادِر من المحسنين في مكانةٍ هي أسمى عند اللّهِ تعالى من مكانة المحسنين من غيرِ المبادرين؛ مع اجتماعِ هؤلاء وأولئك في عنوانِ الإحسانِ، ومبدأِ الثوابِ والفضلِ.

وفي ذلك دلالةٌ لا تخفى على أن العدلَ يراعي التفاضلَ بين أهلِ الفضلِ.

الشاهدُ الثالثُ: قولُ اللّهِ تعالى ﴿ أَمَّنْ هُوَ قَٰنِتٌ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ سَاجِدًا وَقَآئِمًا يَحْذَرُ ٱلْءَاخِرَةَ وَيَرْجُوا۟ رَحْمَةَ رَبِّهِۦ ۗ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۗ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾[1].

هذه الآيةُ الكريمةُ تنبِّهُ إلى أن من غيرِ المستساغِ؛ أي من الظلمِ، التسويةَ بين فريقين من الناسِ:

أ – فريقٍ يجتهد في طاعةِ ربِّهِ تعالى، والتقربِ منه بالتهجدِ بين يديه؛ بالقنوتِ والركوعِ والسجودِ؛ رهبةً مما أوعد به من عقابٍ، ورغبةً في ما وعد به من ثوابٍ، يدعوهم إلى ذلك علمُهُم الذين اختزنوه في صدورِهم وعقولِهم، وعرفانُهُم بربِّهم الذي عمرت به قلوبُهم.

ب – فريقٍ لا يحمل علمَ أولئك، ولا يشيِّد بنيانَه بما يصنعه ذاك الفريقُ.

وهذا يعني أن معاملةَ الفريقين بميزانٍ واحدٍ مخالفٌ لأصولِ العدلِ وقوانينِهِ.

الشاهدُ الرابعُ: قولُ اللّهِ تعالى ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَىْءٍ وَمَن رَّزَقْنَٰهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا ۖ هَلْ يَسْتَوُۥنَ ۚ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٧٥﴾ وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَآ أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَىْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَىٰهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ ۖ هَلْ يَسْتَوِى هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ ۙ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾[2].

الآيتان الكريمتان تسلِّطان الضوءَ على قانونٍ عدليٍّ؛ من خلالِ مَثَلين:

---

(١) سورة الزمر، الآية ٩.

(٢) سورة النحل، الآيتان ٧٥، ٧٦.

١ - في المثلِ الأولِ: وجوبُ التمييزِ؛ بحقٍّ وعدلٍ، بين:

أ - مَن لا يتحلّى بقابلياتٍ؛ تتيح له العملَ بما يجب وينبغي. وهو المشارُ إليه بقولِهِ تعالى ﴿... لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ ...﴾.

ب - مَن يفعِّل ما آتاه اللّهُ من قدراتٍ ليكونَ فاعلاً على مستوى تقديمِ العونِ للآخرين. وهو المشارُ إليه بقولِهِ تعالى ﴿... وَمَن رَّزَقْنَٰهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا ...﴾.

٢ - في المثلِ الثاني: وجوبُ التمييزِ؛ بحقٍّ وعدلٍ أيضاً، بين فريقين:

أ - مَن يكبله الكسلُ والخمولُ، وفوق ذلك هو لا يُحسن حتى التحدثَ بما يجب وينبغي. وهو المشارُ إليه بقولِهِ تعالى ﴿...أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَىٰهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ...﴾.

ب - مَن يعمل بالعدلِ، ويؤمن بالحقِّ، ويهدي إلى الأمرَين. وهو المشارُ إليه بقولِهِ تعالى ﴿... وَمَن يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ ۙ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾.

وهذا التفصيلُ كلُّهُ يُرشدُ، بل يدلُّ على أن العدلَ يمنعُ منعاً باتّاً أن يُصارَ إلى التسويةِ بين الفريقين؛ فإن العلمَ له استحقاقُهُ، والعملَ له لوازمُهُ.

وآياتُ التمييزِ العادلِ؛ بعدُ، كثيرةٌ لا تخفى على المتدبرِ في القرآنِ الكريمِ.

الدوحةُ الثالثةُ: العدلُ في الإصلاحِ

من صورِ العدلِ في المشروعِ الإسلاميِّ أن يُراعَى ذلك في مقامِ المصالحةِ بين المتخاصمين. فلا يجوزُ الانحيازُ لأيٍّ من الطرفين بغيرِ وجهٍ مشروعٍ. ولا يجوزُ مراعاةُ القويِّ؛ ماديّاً ومعنويّاً، على الضعيفِ فيهما، بل يجبُ الحكمُ بالعدلِ، والإصلاحُ بالقسطِ.

وفي ذلك يقولُ اللّهِ تعالى ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓا۟ ۖ

﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ۝٩ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾[1].

فالآيةُ تقررُ مجموعةَ حقائقَ ومبادئَ، نذكر منها:

أولاً: أن الخلافَ وتباينَ وجهاتِ النظرِ بين المؤمنين غيرُ مستبعدٍ، وأنه قد يتفاقمُ إلى درجةِ الاقتتالِ. وهو ما أُشير إليه بقولِهِ تعالى ﴿...ٱقْتَتَلُوا۟ ...﴾.

ثانياً: أن على المؤمنين الآخَرين؛ ممن لم يشملهم النزاعُ، أن يكونَوا سعاةَ خيرٍ، ودعاةَ صلحٍ وسلامٍ. وهو ما أُشيرَ إليه بقولِهِ تعالى ﴿... فَأَصْلِحُوا۟ ...﴾.

ثالثاً: أن يكونَ سعيُ المصلِحين محكوماً بمبدأِ العدلِ والقسطِ؛ إلى الدرجةِ الذي يُتاح معه قتالُ الباغي؛ إن هو أصرَّ على بغيِهِ ولم يرضخْ لمنطقِ العدلِ. وهو ما أُشيرَ إليه بقولِهِ تعالى ﴿... فَقَـٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى...﴾.

رابعاً: أن الإصلاحَ بعدلٍ هو ما تقتضيه التقوى، وأن خلافَ ذلك مضادٌّ لها. وهو ما أُشيرَ إليه بقولِهِ تعالى ﴿وَأَقْسِطُوٓا۟ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ... فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾.

خامساً: أن المؤمنين إخوةٌ؛ فلا يجوزُ التظالمُ بينهم، ولا عدمُ المبالاةِ بما يسوؤهم، ولا إفسادُ الأخوةِ في ما بينهم بالانحيازِ الظالمِ لطرفٍ منهم على حسابِ آخرَ؛ وإن كان ذلك باسم الصلح. وهو ما أُشيرَ إليه بقولِهِ تعالى ﴿... وَأَقْسِطُوٓا۟ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ۝٩ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾.

سادساً: أن رحمةَ اللّه تعالى إنما تُجلِّل المصلِحين إن هم سعَوا في ذلك على قاعدةِ العدلِ والقسطِ. وهو ما أُشيرَ إليه بقولِهِ تعالى ﴿... وَأَقْسِطُوٓا۟ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ۝٩ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾.

الدوحةُ الرابعةُ: العدلُ في ردِّ العدوانِ

يتَّسم المشروعُ الإسلاميُّ بالعدلِ، والواقعيةِ معاً. ومن هذا المنطلقِ، فقد أجاز؛ بل أوجب أحياناً، على متَّبعِيه أن يردوا العدوانَ بما يردع المعتديَ، ويسترجع المعتدَى عليه به حقَّهُ.

---

(١) سورة الحجرات، الآيتان ٩، ١٠.

وقد ألزم المشروعُ الإسلاميُّ المعتدَى عليهم بأن يؤطِّروا دفاعَهم عن أنفسِهم، وردَّ العدوانِ عنهم، بالعدلِ، فحرَّم عليهم الظلمَ والإسرافَ في الانتصارِ للنفسِ.

ومن الطبيعيِّ أن تكونَ الوصيةُ بالعدلِ - هنا - بارزةً، ومؤكَّدةً؛ لأن المقامَ مقامُ غضبٍ ومشاعرَ متأججةٍ، فمن المحتملِ جدّاً، بل الغالبِ، أن لا تُراعى العدالةُ؛ كما يشهدُ عليه الواقعُ الإنسانيُّ قديماً وحديثاً.

وعلى التأكيدِ بمراعاةِ العدلِ في ردِّ العدوانِ شواهدُ عديدةٌ، نورد منها:

الشاهدُ الأولُ: قولُ اللهِ تعالى ﴿ٱلشَّهْرُ ٱلْحَرَامُ بِٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ وَٱلْحُرُمَٰتُ قِصَاصٌ ۚ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾[١].

هذه الآيةُ الكريمةُ تفيد أن القتالَ في الأشهرِ الحرمِ لا يجوزُ من حيث المبدأِ، لكن لو أقدم أحدٌ على العدوانِ فيها جاز ردُّ عدوانِهِ مباشرةً، ولا يلزم تأخيرُ الردِّ إلى ما بعد الشهرِ الحرامِ[٢].

ثم بيَّنت الآيةُ أن بعضَ العدوانِ هو تجاوزٌ على حرماتِ اللهِ والناسِ، وأنه قد يستوجِبُ القصاصَ، وألحقت بذلك بيانَ الإطارِ العامِّ لنظامِ العقوباتِ في الإسلامِ؛ وهو أن يُردَّ العدوانُ بمثلِهِ؛ فإن ذلك هو مقتضى العدلِ، وهو المناسب للتقوى، وأن اللَّهَ تعالى مع المتقين العدولِ، وهذا يعني - بالضرورةِ - أنه ليس مع الظالمين.

معنى التماثلِ في ردِّ العدوانِ

من الضروريِّ أن ننبِّهَ - هنا - إلى شبهةٍ يمكن أن تَقتحمَ بعضَ الأذهانِ، بل إنها

---

(١) سورة البقرة، الآية ١٩٤.

(٢) قال الفقيهُ السيدُ الخوئيُّ (ت ١٤١٣هـ) «يحرمُ القتالُ في الأشهرِ الحرمِ؛ وهي رجبُ وذو القعدةِ وذو الحجةِ ومحرمٌ، بالكتابِ والسنةِ. نعم، إذا بدأ الكفارُ في القتالِ في تلك الأشهرِ جاز قتالُهم فيها على أساسِ أنه دفاعٌ في الحقيقةِ. ولا شبهةَ في جوازِهِ فيها. وكذا يجوز قتالُهم في تلك الأشهرِ قصاصاً، وذلك كما إذا كان الكفارُ بادئين في القتالِ في شهرٍ من تلك الأشهرِ جاز للمسلمين أن يبدؤوا فيه في شهرٍ آخرَ من هذه الأشهرِ في هذه السنةِ أو في السنةِ القادمةِ. ويدل على ذلك قولُهُ تعالى ﴿ٱلشَّهْرُ ٱلْحَرَامُ بِٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ وَٱلْحُرُمَٰتُ قِصَاصٌ ۚ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾» [منهاج الصالحين، كتاب الجهاد، المسألة ٩].
ويجب التنبيهُ إلى أن الفقهاءَ والمفسرين اختلفوا في أن الآيةَ منسوخةٌ بمثلِ قولِهِ تعالى ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَٱحْصُرُوهُمْ وَٱقْعُدُوا۟ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ...﴾ [التوبة/ ٥]، والتفصيل في محله. غير أن هذا - أيضاً - لا يضر بأصلِ ما نحن بصددِهِ، فتدبر.

وقعت بالفعلِ[١]. وهي أن التماثلَ في ردِّ العدوانِ يبيح ارتكابَ فعلٍ مشابهٍ تماماً لِما فعله المعتدي، فلو أنه قتل أولادَنا جاز لنا قتلُ أولادِهِ، ولو أنه هتك أعراضَنا جاز لنا هتكُ عرضِهِ، وهكذا!!

ولا ريبَ في أن هذا خطأٌ بيّنٌ، وأن فاعلَهُ مرتكبٌ لخطيئةٍ. فالآيةُ ليس لها عمومٌ ولا إطلاقٌ يُستَفادُ منه أن لنا أن نفعلَ بالمعتدِي مثلَ ما فعل بنا تماماً، وإنما هي - واللّهُ العالمُ - بصددِ بيانِ حرمةِ أصلِ العدوانِ، وجوازِ ردِّهِ بما لا يتجاوزُهُ. وأما تفصيلُ مصاديقِ الـ(مثل) فهو يختلفُ باختلافِ المواردِ.

ولا نستغني عن مراجعةِ النصوصِ الأخرى لمعرفةِ ما يحلُّ منه وما يحرمُ.

الشاهدُ الثاني: قولُ اللّهِ تعالى ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُواْ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّـٰبِرِينَ﴾[٢].

الآيةُ الكريمةُ تكشف عن مبدأِ العدلِ في مقامِ ردِّ العدوانِ والمعاقبةِ عليهِ. فللمعتدَى عليه أن يعاقِبَ مَن اعتدى عليه بقدرِ عدوانِهِ؛ كمّاً وكيفاً، وليس له أن يتجاوزَ ذلك وإلا كان معتدياً مثلَهُ.

ثم إن الآيةَ نبّهت إلى أن الصبرَ أولى من المعاقبةِ؛ ولا بدَّ أن هذا في المواردِ التي يُستساغ فيها الصبرُ، وإلا فإن القرآنَ الكريمَ يشيد بردِّ العدوانِ إذا كان بمستوى البغيِ؛ فقال تعالى ﴿وَالَّذِينَ إِذَآ أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنتَصِرُونَ ﴿٣٩﴾ وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُۥ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ الظَّـٰلِمِينَ﴾[٣].

---

(١) هناك تسجيلٌ شهيرٌ لشيخٍ معروفٍ، ولا حاجةَ إلى ذكرِ اسمِهِ، وهو ينتمي - بالطبع - إلى غيرِ مذهبِ أهلِ البيتِ ﷺ، وقد سئل عن ذلك، فأجاب بجوازِ قتلِ نساءِ المعتدِي وصبيانِه، وعلّل ذلك بقوله «لِما في ذلك من كسرِ قلوبِ الأعداءِ، وإهانتِهم، ولعمومِ قولِهِ تعالى ﴿... فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ...﴾».
ثم تساءل «فإن قال قائل: لو هتكوا أعراضَ نسائِنا فهل نهتك أعراضَ نسائِهم؟»
وأجاب بقوله «لا؛ هذا لا نفعله. لماذا؟
لأن هذا محرمٌ بنوعٍ، ولا يمكن أن نفعلَهُ؛ لأنه ليس محرماً لاحترامِ حقِّ الغيرِ، ولكنه محرمٌ بالنوعِ، فلا يجوز أن نهتكَ أعراضَ نسائِهم .. لو لم نفعل بهم ما فعلوا بنا صار هذا ذلاً أمامَهم .. هم قتلوا نساءَنا نقتلُ نساءَهم، هذا هو العدلُ، ليس العدلُ أن نقولَ إذا قتلوا نساءَنا ما نقتل نساءَكم لأن هذا يؤثر عليهم تأثيراً عظيماً».
والتهافتُ والاضطرابُ لا يخفيان بين صدرِ كلامِهِ وذيلِه، فهو أصاب في المنعِ من هتكِ العرضِ، وأخطأ في تجويزِ قتلِ الأولادِ؛ لأن الآيةَ لا تجيز هذا ولا ذاك. وقد كفانا مؤونةَ الردِّ عليه مَن ينتمون إلى نفسِ مذهبِهِ، فراجع كلامَهُ بصوتِهِ، والردودَ عليه على الشبكة العنكبوتية.

(٢) سورة النحل، الآية ١٢٦.

(٣) سورة الشورى، الآيتان ٣٩، ٤٠.

وهاتان الآيتان تصلُحان شاهداً إضافياً على ما نحن فيه؛ من حيث جوازِ ردِّ العدوانِ؛ بل مطلوبيتِهِ أحياناً، مع تقييدِهِ بالعدلِ وعدمِ تجاوزِ الحدِّ فيه، والتبيينِ بأن ذلك ظلمٌ، وأن فاعلَهُ غيرُ محبوبٍ عند اللّهِ تعالى.

الشاهدُ الثالثُ: قولُ اللّهِ تعالى ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۗ وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّى ٱلْقَتْلِ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورًا ﴾[1].

الآيةُ الكريمةُ نصٌّ في تحريمِ القتلِ للنفسِ المحترمةِ، مع استثناءِ مواردَ يجوزُ فيها إزهاقُها (بالحقِّ). كما أنها – أي الآيةَ – واضحةُ الدلالةِ في جوازِ اقتصاصِ وليِّ المقتولِ من القاتلِ؛ مع مراعاةِ العدلِ؛ فلا يُقتَل غيرُ القاتلِ.

ومقتضى العدلِ أن يُنتصَر للمظلومِ؛ بتأمينِ حقِّ الاقتصاصِ، والمعاقبةِ على الإسرافِ فيه.

الدوحةُ الثالثةُ: العدلُ في التعاملِ التجاريِّ

لا غنى للناسِ عن مراعاةِ العدلِ حتى في التعاملِ التجاريِّ، بل هو من أهمِّ موارِدِهِ؛ بسببِ النفوسِ الضعيفةِ، المحِبةِ للدنيا، وما أكثرَها.

ومن هنا، جاءت الأدلةُ الشرعيةُ للتأكيدِ على وجوبِ العدلِ في التعاملِ التجاريِّ؛ بمختلفِ عناوينِهِ. ولنقِفْ على بعضِ الشواهدِ في ذلك.

الشاهدُ الأولُ: قولُ اللّهِ تعالى ﴿ وَيَٰقَوْمِ أَوْفُوا۟ ٱلْمِكْيَالَ وَٱلْمِيزَانَ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَلَا تَبْخَسُوا۟ ٱلنَّاسَ أَشْيَآءَهُمْ وَلَا تَعْثَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ﴿٨٥﴾ بَقِيَّتُ ٱللَّهِ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ۚ وَمَآ أَنَا۠ عَلَيْكُم بِحَفِيظٍ ﴾[2].

وقد قدَّمنا بعضَ ما يتعلَّقُ بالآيتين، ويفيد ما نحن بصددِهِ هنا، فلا نعيد[3].

الشاهدُ الثاني: آيةُ الدَّينِ، وهي أطولُ آيةٍ في القرآنِ. وسيأتي الحديثُ عنها في موانعِ العدلِ؛ فانتظر[4].

---

(١) سورة الإسراء، الآية ٣٣.

(٢) سورة هود، الآيتان ٨٥، ٨٦.

(٣) راجعه في الدوحة الثامنة – العدل الاقتصادي.

(٤) سيأتي الحديثُ عنها في المنزل الخامس – موانع العدلِ، فانتظر.

الدوحةُ الرابعةُ: العدلُ في الحربِ

لا تستثني مسيرةُ العدلِ التطبيقيةُ أوقاتَ الحروبِ، بل إن العدلَ فيها يكشف عن مدى التزامِ الناسِ به، بأشدَّ مما تكشفه أوقاتُ السلمِ. كما أن الحروبَ هي مظنةُ مخالفةِ منطقِ العدلِ. وعليهِ، فلا غرابةَ أن يُشدَّدَ على مراعاتِهِ هنا.

وعلى ذلكَ عددٌ من الشواهدِ، نوردُ منها التالي:

الشاهدُ الأولُ: قولُ اللّهِ تعالى ﴿وَقَٰتِلُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾[1].

والآيةُ الكريمةُ ظاهرةُ الدلالةِ في أمرين:

أولهما: أن القتالَ إنما يجوز إذا كان في سبيلِ اللّهِ تعالى؛ فلو كان في غيرِ سبيلِهِ لَما كان قتالاً مشروعاً.

ثانيهما: أن الاعتداءَ غيرُ جائزٍ.

وللاعتداءِ شكلان:

أ - أن يبادرَ شخصٌ، أو جماعةٌ، إلى مقاتلةِ شخصٍ، أو جماعةٍ، ابتداءً، ودون وجهٍ مشروعٍ.

ب - أن يبالغ المقاتلُ الشرعيُّ في ردِّ العدوانِ بما يُخرجه من دائرة المعتدَى عليه إلى دائرة المعتدِي.

ويمكن تلخيصُ قواعدِ الإسلامِ في الحربِ في عبارةٍ موجزةٍ تؤكدُ على البعدِ الأخلاقيِّ في الإسلام؛ بالخصوصِ في ما يتعلَّقُ بالحربِ، فهو يدعو المسلمَ، ويربيه على أن «لا يقاتلَ عبطةً واختياراً، وإنما يحرجه الأعداءُ فيلتجئ إليه اضطراراً، ولا يأخذُ منه إلا بالوسائلِ الشريفةِ»[2].

كما أن دينَ الإسلامِ لا يسمح بالخروجِ عن جادةِ الإصلاحِ إلى الإفسادِ، ولا باعتمادِ الظلمِ بديلاً عن العدلِ. وعلى هذا الأساسِ فإن هذا الدينَ يحرِّم - في كلٍّ من الحربِ

---

(١) سورة البقرة، الآية ١٩٠.

(٢) الطباطبائي، السيد محمد حسين (ت ١٤٠٢هـ)، الميزان في تفسير القرآن، ج ٤، ص ١٦٤.

والسلمِ ـ «التخريبَ، والإحراقَ، والسمَّ، وقطعَ الماءَ عن الأعداءِ. كما يحرِّم قتلَ النساءِ والأطفالِ، وقتلَ الأسرى، ويوصي بالرفقِ بهم والإحسانِ إليهم مهما كانوا من العداءِ والبغضاءِ للمسلمين، ويحرِّم الاغتيالَ في الحربِ والسلم. ويحرِّم قتلَ الشيوخِ والعجزةِ ومَن لم يبدأ بالحربِ. ويحرِّم الهجومَ على العدوِّ ليلاً ﴿فَٱنۢبِذۡ إِلَيۡهِمۡ عَلَىٰ سَوَآءٍ﴾. ويحرِّم القتلَ على الظنةِ والتهمةِ، والعقابَ قبل ارتكابِ الجريمةِ، إلى أمثالِ ذلك من الأعمالِ التي يأباها الشرفُ والمروءةُ، والتي تنبعث من الخسةِ والقسوةِ والدناءةِ والوحشيةِ»[1].

وهذه العناوينُ العامةُ، وأمثالُها، يمكن استنباطُها من وصايا النبيِّ ﷺ وعترتِهِ عليهم السلام، مثلِ:

ما رواه الشيخُ الكلينيُّ أيضاً؛ بإسنادِهِ، عن مسعدةَ بنِ صدقةَ، عن أبي عبدِ اللّهِ عليه السلام، قال «**إن النبيَّ ﷺ كان إذا بعث أميراً له على سريةٍ أمره بتقوى اللّهِ عزَّ وجلَّ في خاصةِ نفسِهِ، ثم في أصحابِهِ عامةً. ثم يقول: اغزُ بسمِ اللّهِ، وفي سبيلِ اللّهِ. قاتلوا مَن كفرَ باللّهِ، ولا تغدُرُوا، ولا تغُلُّوا وتمثِّلُوا[2]، ولا تقتُلُوا وليداً ولا متبتِّلاً في شاهقٍ، ولا تحرِقوا النخلَ ولا تغرِقوه بالماءِ، ولا تقطعوا شجرةً مثمرةً، ولا تحرقوا زرعاً؛ لأنكم لا تدرون لعلَّكم تحتاجون إليه، ولا تعقِروا من البهائمِ مما يؤكل لحمُهُ إلا ما لا بدَّ لكم من أكلِهِ.**

وإذا لقيتُم عدوّاً للمسلمين فادعوهم إلى إحدى ثلاثٍ؛ فإن هم أجابوكم إليها فاقبَلوا منهم، وكُفُّوا عنهم. ادعوهم إلى الإسلامِ؛ فإن دخلوا فيه فاقبلوه منهم، وكُفُّوا عنهم. وادعوهم إلى الهجرةِ بعد الإسلامِ؛ فإن فعلوا فاقبلوا منهم، وكُفُّوا عنهم، وإن أبوا أن يهاجروا، واختاروا ديارَهم، وأبوا أن يدخلوا في دارِ الهجرةِ كانوا بمنزلةِ أعرابِ المؤمنين، يجري عليهم ما يجري على أعرابِ المؤمنين، ولا يُجرَى لهم في الفيءِ ولا في القسمةِ شيءٌ؛ إلا أن يهاجروا في سبيلِ اللّهِ.

فإن أبوا هاتين فادعوهم إلى إعطاءِ الجزيةِ عن يدٍ وهم صاغرون؛ فإن أعطوا الجزيةَ فاقبَل منهم، وكُفَّ عنهم، وإن أبوا فاستعِنِ اللّهِ عزَّ وجلَّ عليهم، وجاهِدْهم في اللّهِ حقَّ جهادِهِ.

---

(١) المصدر السابق.

(٢) في الوسائل «ولا تمثلوا».

وإذا حاصرت أهلَ حصنٍ فأرادوك على أن ينزلوا على حكمِ اللّهِ عزَّ وجلَّ فلا تنزل لهم[١]، ولكن أنزلهم على حكمِكُم، ثم اقضِ فيهم بعد ما شئتم، فإنكم إن تركتموهم[٢] على حكمِ اللّهِ لم تدروا تصيبوا حكمَ اللّهِ فيهم أم لا.

وإذا حاصرتم أهلَ حصنٍ فإن آذنوك على أن تُنزلَهم على ذمةِ اللّهِ وذمةِ رسولِهِ فلا تُنزِلهم، ولكن أنزِلْهم على ذمَمِكم وذممِ آبائِكم وإخوانِكم، فإنكم إن تخفروا ذمَمَكم وذممَ آبائِكم وإخوانِكم كان أيسرَ عليكم - يومَ القيامةِ - من أن تخفروا ذمةَ اللّهِ وذمةَ رسولِهِ ﷺ»[٣].

ومن مضامينِ هذه الوصيةِ، وأمثالِها، يسهل التعرفُ على كثيرٍ مما رصده المؤرخون في حركةِ ما يُعرف بالفتوحاتِ، وما أفتى به بعضُ من صنَّف نفسَهُ، أو صنفته السلطاتُ المتغلِّبةُ أو الجهلةُ من الناسِ، ضمن (الفقهاء)، وكذا ما يمارسه مَن يسمُّون أنفسَهم بـ(المجاهدين)؛ وليسوا سوى مجرمين، وكم هي أبعدُ ما تكون عن حِكَم الإسلامِ وأحكامِهِ، وكم أضرَّت بمسيرةِ الجهادِ الحقيقيِّ، فإنا للّهِ وإنا إليه راجعون.

الشاهدُ الثاني: قولُ اللّهِ تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾[٤].

وهذه الآيةُ الكريمةُ ظاهرةُ الدلالةِ على أمورٍ، منها:

١ - لزومُ مراعاةِ العدلِ والقسط من أجلِ اللّه تعالى.

٢ - أن مراعاةَ ذلك واجبٌ حتى مع العدوِّ، وأن عدواتَهُ الظالمةَ لا تبيح ظلمَهُ.

٣ - أن الطريقَ إلى اللّهِ تعالى إنما هو التقوى فحسبُ، وأن التقوى لا يناسبها سوى العدلِ، وأن الإنسانَ كلما كانت قدمُهُ أشدَّ رسوخاً في العدلِ فهو كذلك في التقوى، وبالتالي فهو أقربُ إلى اللّهِ تعالى، وأكرمُ عنده.

---

(١) في الوسائل «فلا تنزل بهم». وأشير في الهامش إلى نسخة جاء فيها «لهم».

(٢) في الوسائل «فإنكم إن أنزلتموهم ...».

(٣) فروع الكافي، ج ٥، ص ٢٩ - ٣٠، كتاب الجهاد، باب وصية الرسول ﷺ، وأمير المؤمنين عليه السلام، في السرايا، الحديث ٨. وعنه: وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ٥٩ - ٦٠، الحديث (١٩٩٨٦).

(٤) سورة المائدة، الآية ٨.

٤ ـ أن العدلَ في ما هو متعلّقٌ بالجوارحِ فيظهر، وفيه ما هو متعلّقٌ بالجوانحِ فيخفى، وأن كليهما معلومٌ للّهِ تعالى؛ إذ لا تخفى عليه خافيةٌ.

الدوحةُ الخامسةُ: العدلُ في البيانِ

مبدأُ العدلِ في المشروعِ الإسلاميِّ يتسع ليشملَ حتى الكلامَ. فلا يجوزُ للمتحدِّثِ أن يظلمَ الناسَ فعلاً ولا قولاً. وهذا يفرض عليه أن ينتقيَ من الكلامِ ما لا يضرُّهم، ولا يضلِّلُهم، ولا يعدلَ بهم عن الصراطِ المستقيمِ.

وعلى ذلكَ عددٌ من الشواهدِ، منها:

الشاهدُ الأولُ: قولُ اللّهِ تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَقُولُواْ قَوْلًا سَدِيدًا﴾[1].

هذه الآيةُ الكريمةُ تؤكدُ على أن من مقتضَيات الإيمانِ أن يقصُرَ المؤمنُ كلامَه على القولِ السديدِ، وهو ما لا يشتملُ على باطلٍ في المضمونِ، ولا على قصورٍ في الدلالةِ.

وهذا يعني أن أيَّ مقولةٍ ظالمةٍ؛ في شكلِها أو مضمونِها، ليست قولاً سديداً، ولا مناسبةٍ لمنطقِ العدلِ اللازمِ مراعاتُهُ، والتقوى التي هي عنوانُ المؤمنِ.

الشاهدُ الثاني: قولُ اللّهِ تعالى ﴿... وَإِذَا قُلْتُمْ فَٱعْدِلُواْ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ ...﴾[2].

وهذه الآيةُ الكريمةُ حتى إذا حُمِلت على مقامِ الشهادةِ، فإن مضمونَها يكشفُ عن مبدئيةِ العدلِ في المشروعِ الإسلاميِّ، وأن من تطبيقاتِهِ البيانَ والقولَ؛ حيث لا يجوزُ أن يشتملَ على الباطلِ؛ فإن الحقَّ لا يُنصر به.

كما أن الآيةَ ترشد إلى لزومِ القولِ بالعدلِ مطلقاً، وأن القرابةَ لا تسوِّغ النطقَ بالباطلِ انتصاراً للقريبِ؛ لأنه كان عزيزاً، فالمفروضُ أن الحقَّ أعزُّ منه.

الدوحةُ السادسةُ: العدلُ في الشهادةِ

نحتاج في مواردَ عديدةٍ إلى شهودٍ لإثباتِ ما نعرفه لآخرين لا يعرفون ما نعرف، أو

---

(١) سورة الأحزاب، الآية ٧٠.

(٢) سورة الأنعام، الآية ١٥٢.

إثباتِ صحتِهِ، أو إلى معرفةِ ما لا نعرفه، أو إلى الانتصارِ لمظلومٍ يسعى لاستعادةِ حقِّهِ، ونحو ذلك.

غيرَ أن الأممَ كلَّها؛ بما فيها الأمةُ الإسلاميةُ، لا تقبل شهادةَ كلِّ مَن هبَّ ودبَّ. بل إن ثمة شروطاً إذا لم تتوفر في الشاهدِ لم يُعتدَّ بشهادتِهِ، ومن تلك الشروطِ أن يكونَ عادلاً.

وذلك من أجلِ الاطمئنانِ بأنه سيُدلِي بما يعرف؛ دون تلاعبٍ بالزيادةِ أو النقيصةِ.

ونلفت النظرَ إلى خلافٍ فقهيٍّ معروفٍ بين العلماءِ في ما هو الأصلُ في المسلِمِ؛ من حيث الحكمِ بعدالتِهِ وعدمِها.

وهنا اتجاهان:

الاتجاهُ الأولُ: القولُ بأن العدالةَ هي الأصلُ في كلِّ مسلمٍ.

وعليه، تُقبلُ شهادتُهُ ما لم يظهر منه ما يخلُّ بها، ليكونَ مؤداه أن كلَّ مَن «لم يُعرف بشيءٍ من أسبابِ الفسقِ يُحكَم بثبوتِ العدالةِ عنده حتى يثبتَ العدمُ»[١].

ومنشأ ذلك، وأساسه، هو «أصالةُ الصحةِ في أفعالِ المسلمين وأقوالِهم، المستلزمةُ للحكمِ بأنه لم يقعْ منه ما يوجبُ الفسقَ، فيكون عدلاً؛ لعدمِ الواسطةِ بينهما، وقد فُرِض نفيُ الشارعِ أحدَهما، فتعيَّن الثاني، وإجماعُ الفرقةِ وأخبارُهم المنقولان عن الخلافِ، بل عنه أن البحثَ عن عدالةِ الشاهدِ شيءٌ لم يعرفه الصحابةُ ولا التابعون»[٢].

الاتجاهُ الثاني: أنه لا وجودَ لهذا الأصلِ!

وعليه، فلا بدَّ من تزكيةِ الشهودِ، وتحرِّي حالِهم من العدولِ العارفين بهم؛ فإن غايةَ ما تفيدُهُ أصالةُ الصحةِ المشارُ إليها هو «حملُ ما يقع من المسلمِ من ذي الوجوه قولاً أو فعلاً على الوجهِ الصحيحِ منها، وأنه لا يجوزُ التفتيشُ عن ما يقتضي فسادَ فعلِهِ، بل يُغضُّ السمعُ والبصرُ، ويُحمل على الحسنِ؛ ما لم يكن الفعلُ والقولُ نصّاً في الفسادِ، أو ظاهراً فيه»[٣].

---

(١) النجفي، الشيخ محمد حسن (ت ١٢٦٦هـ)، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ج١٣، ص ٢٨١.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٨٤.

وبين المسلكين والاتجاهين فوارقُ، منها وجوبُ الفحصِ عن حالِ الشاهدِ على الثاني دون الأولِ.

ولا ينبغي التوهمُ أن الفسقَ ما دام هو المقابلَ للعدالةِ، ولا قائلَ بأن الأصلَ في المسلمِ هو الفسقُ، فلا بدَّ أن ضدَّهُ - أي العدلُ - هو المعتمَدُ، لأن ذلك يختلف باختلافِ تفسيرِ العدالةِ، وهو بحثٌ تخصصيٌّ طويلٌ ومتشعبٌ.

نعم، الالتزامُ بالأحكامِ الشرعيةِ، وهو ما يُعرف بـ(حسن الظاهر) يُعد كاشفاً عن العدالةِ، - كما تفيده الأدلةُ الشرعيةُ -؛ بشرطِ عدمِ العلمِ بما ينافيها منه، فتكون نتيجةُ حسنِ الظاهرِ هذا مساويةً، أو مقاربةً، للقولِ بأصالةِ العدالةِ؛ من حيث ترتيبِ الآثارِ.

وفي المقامِ تفصيلٌ يُطلب في محلِّهِ.

فلنقِفْ على بعضِ الشواهدِ على لزومِ العدالةِ في الشاهدِ؛ مضافاً إلى أن ما قدَّمناه في الدوحةِ السابقةِ يفيد في ما نحن بصددِهِ هنا.

الشاهدُ الأولُ: قولُ اللّهِ تعالى ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ شَهَٰدَةُ بَيۡنِكُمۡ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ حِينَ ٱلۡوَصِيَّةِ ٱثۡنَانِ ذَوَا عَدۡلٖ مِّنكُمۡ أَوۡ ءَاخَرَانِ مِنۡ غَيۡرِكُمۡ إِنۡ أَنتُمۡ ضَرَبۡتُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَأَصَٰبَتۡكُم مُّصِيبَةُ ٱلۡمَوۡتِۚ تَحۡبِسُونَهُمَا مِنۢ بَعۡدِ ٱلصَّلَوٰةِ فَيُقۡسِمَانِ بِٱللَّهِ إِنِ ٱرۡتَبۡتُمۡ لَا نَشۡتَرِي بِهِۦ ثَمَنٗا وَلَوۡ كَانَ ذَا قُرۡبَىٰ وَلَا نَكۡتُمُ شَهَٰدَةَ ٱللَّهِ إِنَّآ إِذٗا لَّمِنَ ٱلۡأٓثِمِينَ ﴾[1].

الآيةُ الكريمةُ تضمنت الكثيرَ من الاحكامِ والعناوينِ؛ مما يستحق الوقوفَ عنده، لكننا سنقتصرُ على بعضِهِ، ضمنَ ما يلي:

١ - الدعوةُ إلى الوصيةِ، وتوثيقِها بشهادةِ الشهودِ.

٢ - أن يُستشهَدَ عليها اثنان عادلان.

٣ - حرمةُ التلاعبِ بمضمونِ الوصيةِ من قِبل الشهودِ لحسابِ القريبِ فضلاً عن البعيدِ.

٤ - أن كتمانَ الشهادةِ إثمٌ يستوجب سخطَ اللّهِ تعالى.

---

(١) سورة المائدة، الآية ١٠٦.

الشاهدُ الثاني: آيةُ الدَّينِ الواردةُ في سورةِ البقرةِ برقم (٢٨٢).

وسيأتي الحديثُ عنها في المنزلِ الخامس، الذي خصصناه لبيانِ الموانعِ من العدلِ؛ فانتظر.

الدوحةُ السابعةُ: العدلُ مع الزوجةِ

من ضمنِ ما تغطيه مظلةُ العدلِ في المشروعِ الإسلاميِّ هو بيتُ الزوجيةِ. فلا يجوزُ أن يُدارَ هذا البيتِ بطريقةٍ ظالمةٍ، بل يجبُ أن يتمَّ ذلك بالعدلِ والقسطِ.

والأدلةُ العامةُ على لزومِ العدلِ تشمل هذا الموردَ، غيرَ أن هناك من الأدلةِ والشواهدِ على لزومِ العدلِ خاصةً مع الزوجةِ. ولا فرقَ في ذلك بين أن تكونَ واحدةً أو أزيدَ.

ولنقِفْ على بعضِ الشواهدِ:

الشاهدُ الأولُ: ما رواه الشيخُ الكلينيُّ؛ بإسنادِهِ، عن محمدِ بنِ مسلمٍ، عن أبي عبدِ اللّهِ عليه السلام، قال «**قال رسولُ اللّهِ صلى الله عليه وآله: أوصاني جبرئيلُ عليه السلام بالمرأةِ؛ حتى ظننتُ أنه لا ينبغي طلاقُها إلا من فاحشةٍ مبينةٍ**»[1].

فهذا الحديثُ يؤكِّدُ على لزومِ المبالغةِ في الإحسانِ، ومطلوبيتِهِ، بالنسبةِ للزوجةِ. وهذا يستلزم العدلَ ضمناً، لأن الإحسانَ هو العدلُ وزيادةٌ.

الشاهدُ الثاني: ما رواه الشيخُ الكلينيُّ؛ بإسنادِهِ، عن محمدِ بنِ مسلمٍ، قال «**قال رجلٌ لأبي جعفرٍ عليه السلام إن لي ضيعةً بالجبلِ، أستغلها[2] في كلِّ سنةٍ ثلاثَ[3] آلافِ درهمٍ، فأنفقُ على عيالي منها ألفي درهمٍ، وأتصدقُ منها بألفِ درهمٍ في كلِّ سنةٍ.**

فقال أبو جعفرٍ عليه السلام: إن كانت الألفان تكفيهم في جميعِ ما يحتاجون إليه لسنتِهم فقد نظرتَ لنفسِكَ، ووفقتَ لرشدِكَ، وأجريتَ نفسَكَ في حياتِكَ بمنزلةِ ما يوصي به الحيُّ عند موتِهِ»[4].

---

(١) فروع الكافي، ج ٥، ص ٥١٢، كتب النكاح، باب حق المرأة على الزوج، الحديث ٥. وعنه: وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ١٧٠، الحديث (٢٥٣٣٣).

(٢) في الوسائل (ثلاثة).

(٣) في الوسائل (أشتغلها).

(٤) فروع الكافي، ج ٤، ص ١١، كتاب الزكاة، أبواب الصدقة، باب كفاية العيال والتوسع عليهم، الحديث ٢. وعنه: وسائل الشيعة، ج ٢١، ص ٥٤٢، الحديث (٢٧٨١٢).

ففي هذا الحديثِ يوجه الإمامُ عليه السلام السائلَ إلى أولويةِ الإنفاقِ على العيالِ؛ والزوجةُ منهم، على التصدقِ في وجوهِ البرِّ الأخرى، وأن فعلَ ذلك هو النظرُ للنفسِ، والتوفيقُ للرشدِ، والتقدمُ بالخيرِ في الحياةِ قبل الموتِ.

وهذا يعني - بالضرورةِ - مرتبةً من الإنفاقِ تفوق العدلَ، فهذا الأخيرُ مطلوبٌ بالأولويةِ.

الشاهدُ الثالثُ: ما أخرجه البخاريُّ ومسلمٌ، واللفظُ للأولِ، عن طريقِ أم المؤمنين عائشة، أن هندَ بنتَ عتبةَ؛ أمَّ معاويةَ، جاءت إلى رسولِ اللّهِ صلى الله عليه وآله شاكيةً زوجَها، قائلةً «**إن أبا سفيانَ رجلٌ شحيحٌ! فهل عليَّ جُناحٌ أن آخذَ من مالِهِ سرّاً؟ قال: خذي أنت وبنوك ما يكفيك بالمعروفِ**»[1].

وهذه الشواهدُ الثلاثةُ تُلزِم بالإنفاقِ العادلِ، وتوجهُ بالإحسانيِّ منه على العيالِ عموماً سواء كانت الزوجةُ واحدةً أو أزيدَ.

الشاهدُ الرابعُ: قولُ اللّهِ تعالى ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا﴾[2].

وهذا الشاهدُ يُستَفادُ منه وجوبُ العدلِ بتقريبِ أن الآيةَ فيها «دلالةٌ على أن إباحةَ الأربعِ من النساءِ إنما هو مع العدلِ بينهن وعدمِ الجورِ في القسمةِ. ويُستفاد من ذلك المبالغةُ في العدلِ، ووجوبُ التحرزِ عما يوجب عدمَ العدلِ؛ حيث حتَّم الواحدةَ بمجردِ خوفِ عدمِ العدلِ»[3].

---

(١) صحيح البخاري، ج ٣، ص ٧٩، باب من أجرى أمر الأمصار على ما يتعارفون بينهم ...، ورواه - باختلافٍ يسيرٍ - في باب إذا لم ينفق الرجل ...، وباب ﴿وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَٰلِكَ ...﴾ [البقرة/ ٢٣٣]، وباب القضاء عن الغائبِ، صحيح مسلم، كتاب الأقضية، باب قضية هند؛ عوالي اللئالئ، ج ١، ص ٤٠٢.
وفي كلٍّ من صحيحي البخاري ومسلم ورد لفظ «مسيك» بدل «شحيح» في بعضِ الرواياتِ، ومعناها واحدٌ؛ إلا أن الثانيَ قد يقال بأنه أبلغُ في الدلالةِ على الامتناعِ عن الإنفاقِ. وعلى كلِّ حالٍ، «لم يكن أبو سفيان من رجالِ قريشٍ المشهورين بالجودِ والكرمِ، إنما كان يغلبُ على طبيعتِهِ الشحُّ» [مكة والمدينة في الجاهلية وعهد الرسول صلى الله عليه وآله، ص ١٢٠].

(٢) سورة النساء، الآية ٣.

(٣) الفاضل الكاظمي، الشيخ جواد، مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام، ج٣، ص ١٨٢.

فالزواجُ بـأكثرَ من زوجةٍ لا يُستبعد أن يقال فيه أنه «إنما يجوز إذا أمكن مراعاةُ العدالةِ الكاملةِ بينهن، أما إذا خفتم أن لا تعدلوا بينهن، فاكتفوا بالزوجةِ الواحدةِ لكي لا تجوروا على أحدٍ»[١].

الشاهدُ الخامسُ: ما رواه الشيخُ الصدوقُ؛ بإسنادِهِ، عن ابنِ عباسٍ، أن رسولَ اللّهِ ﷺ قال - في خطبةٍ له - «**ومَن كانت له امرأتان فلم يعدِل بينهما القسمةَ**[٢] **من نفسِهِ ومالِهِ جاء يومَ القيامةِ مغلولاً مائلاً شفتَهُ حتى يدخلَ النارَ**»[٣].

الدوحةُ الثامنةُ: العدلُ في الوصيةِ

من ضمنِ دوائرِ العدلِ التي لا يجوزُ الخروجُ عنها هي (الوصية).

فقد اتفق المسلمون على مطلوبيةِ أصلِ الوصيةِ، واختلفوا بين قائلٍ بالاستحبابِ مطلقاً، وقائلٍ بالوجوبِ مطلقاً، وبين مَن فصَّل فقال بالوجوبِ في حالٍ دون حالٍ؛ مثل ما إذا كان في الذمةِ حقوقٌ للغيرِ فتجب، وما إذا لم تكن فتستحب. وتفصيلُ ذلك يُطلَب في كتبِ الفقهِ الموسعةِ.

لكنهم اتفقوا - جميعاً - على أنه لا يجوزُ للموصِي أن يكونَ ظالماً في وصيتِهِ، بل إن عليه مراعاةَ العدلِ.

ومن الآياتِ التي استندوا إليها؛ في تقريرِ ما ذهبوا إليه، قولُه تعالى ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴿١٨٠﴾ فَمَن بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿١٨١﴾ فَمَنْ خَافَ مِن مُّوصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[٤].

والآيةُ الكريمةُ تقرر عدداً من الأحكامِ، منها:

---

(١) الشيرازي، الشيخ ناصر مكارم (معاصر)، الأمثل في تفسير كتاب اللّه المنزل، ج ٣، ص ٩٠، ذيل الآية الشاهد.

(٢) في الوسائل «في القسم من نفسه».

(٣) الصدوق، محمد بن علي (ت ٣٨١هـ)، ثواب الأعمال وعقاب الأعمال، ص ٢٨٣، عقاب مجمع عقوبات الأعمال. وعنه: وسائل الشيعة، ج ٢١، ص ٣٤٢، الحديث (٢٧٢٤٨).

(٤) سورة البقرة، الآيات ١٨٠ - ١٨٢.

١ ـ مبدأُ الوصيةِ، وأنه مندوبٌ إليه، كما قاله الجمهورُ، إن لم يكن واجباً، كما ذهب إليه فريقٌ(١).

٢ ـ أن الأقربين أولى بالمعروفِ؛ لِما نقل أنهم «كانوا يوصون في الجاهليةِ للأبعدين؛ طلباً للفخرِ والشرفِ، ويتركون الأقاربَ في الضرِّ والفقرِ»(٢).

٣ ـ عدمُ جوازِ تغييرِ مضمونِ الوصيةِ.

٤ ـ أن يكونَ الموصِي بصددِ الحيفِ؛ وهو معنى الجنَفِ، فيجوز الحيلولةُ بينه وبينه. أو أن الحيفَ وقع منه؛ بأن أوصى بأزيدَ مما يجوزُ له الوصيةُ به، فلا يلزم الوصيَّ تنفيذُ وصيتِهِ، بل يقتصرُ على ما وافق الحقَّ والعدلَ منها(٣).

فالآيةُ الكريمةُ دالةٌ على ما نحن بصددِهِ من مبدئيةِ العدلِ في المشروعِ الإسلاميِّ.

الدوحةُ التاسعةُ: العدلُ في الولايةِ

إذا ابتلي الإنسانُ بأن يكونَ مسؤولاً عن قاصرٍ؛ لصغرٍ أو جنونٍ وسفهٍ ونحوِها، فالعنوانُ الشرعيُّ له هو (الولي). ووظيفتُهُ حينئذٍ هي: إدارةُ شؤونِ المولَّى عليه بما يحقق مصلحتَه وغبطتَه.

(١) لم يقل أحدٌ من الشيعةِ بوجوبِ الوصيةِ إلا «بقضاءِ ما عليه من واجبٍ دينيٍّ أو دنيويٍّ» [جامع الخلاف والوفاق، ص ٣٨٠]. نعم، ذكر صاحبُ كشف اللثام أن ثمةَ مَن قال بها بنحوِ الـ(قيل) [انظر: كشف اللثام، ج ٢، ص ١٩٤].
قال العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ) «وتجب الوصيةُ على كلِّ مَن عليه حقٌّ، ويُستحب لغيره» [تذكرة الفقهاء، ج ١، ص ٣٣٥].
وما يظهر من دلالةِ كثيرٍ من النصوصِ المعتبرةِ على الوجوبِ «حُملت على تأكُّد الفضيلةِ، أو الوصيةِ بالأُمورِ الواجبةِ، كالحجِّ والخمسِ والزكاةِ المفروضةِ» [رياض المسائل، ج ١٠، ص ٢٥٧].
وأما أهلُ السنةِ فقد قال ابنُ القطان (ت ٦٢٨هـ) - في حكايةِ أقوالِهم في ذلك - ما لفظُه «وأجمع الجمهورُ على أن الوصيةَ غيرُ واجبةٍ إلا على مَن عليه دينٌ، أو عنده وديعةٌ؛ فيوصي بذلك. وشذَّ أهلُ الظاهر فأوجبوا [...] إذا ترك مالاً كثيراً، أو لم يوقتوا في وجوبها شيئاً» [الإقناع في مسائل الإجماع، ج ٢، ص ٧٥].
وقال ابن حزم (ت ٤٥٦ هـ) «الوصية فرض على كلِّ مَن ترك مالاً» [في المحلى بالآثار، ج ٨، ص ٣٤٩].

(٢) الكاظمي الفاضل (ت ١٠٦٥هـ)، مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام، ج ٣، ص ١٠٨. والناقل هو الأصم على ما في مفاتيح الغيب للرازي، ج ٥، ص ٢٣٢.

(٣) اختُلف في تفسيرِ فقرةِ ﴿... فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ...﴾ من الآية، فقيل بنسخِها وبعدمِه، كما قيل إن التغييرَ قبل الموتِ، وقيل بعده؛ فراجع تفصيلَ ذلك في كتب التفسير والفقه.

وهذا - بطبيعةِ الحالِ - يستلزم مراعاةَ العدلِ في ممارسةِ الولايةِ. وهذا ما جاءت الوصيةُ الأكيدةُ به لهذا الوليِّ وأمثالِهِ.

فلنُورِدْ بعضَ الشواهدِ القرآنيةِ على ما نقولُ.

الشاهدُ الأولُ: قولُ اللّهِ تعالى ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْيَتَـٰمَىٰ ۖ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ ۖ وَإِن تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَٰنُكُمْ ۚ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ ٱلْمُفْسِدَ مِنَ ٱلْمُصْلِحِ ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَأَعْنَتَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[1].

الآيةُ الشاهدُ تبيِّن ما يبدو أنه شغَلَ المسلمين؛ في ما يتعلَّقُ بالتعاملِ مع اليتامى؛ من حيث التصرفِ في أموالِهِم، ومخالطتِهِم، بعد أن تحوَّلت مفاهيمُهم وقيمُهم إلى قيمٍ ومفاهيمَ لا تحتمل ما كان شائعاً عندهم - قبلَ الإسلامِ - من ظلمٍ كان يلحق بالضعفاءِ، واليتامى منهم خاصةً.

فقررت الآيةُ أن المشروعَ يجب أن لا يعدو (الإصلاح)؛ وهو بمعناه العامِّ يتناغم والعدلَ.

ثم إن الآيةَ الكريمةَ أكدت على أن المراقِب للحالِ إنما هو اللّهُ تعالى. وعليهِ، فإن على الوليِّ أن يكونَ عادلاً؛ بملاحظةِ أنه تحت مراقبةِ اللّهِ تعالى، ولا يهمُّ كثيراً أن يُقنع الناسَ بأنه عادلٌ، فقناعتُهم وعدمُ قناعتِهم ليس هو الملاكَ في تحققِ العدلِ وعدمِهِ.

الشاهدُ الثاني: قولُ اللّهِ تعالى ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلْيَتَـٰمَىٰٓ أَمْوَٰلَهُمْ ۖ وَلَا تَتَبَدَّلُوا۟ ٱلْخَبِيثَ بِٱلطَّيِّبِ ۖ وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَهُمْ إِلَىٰٓ أَمْوَٰلِكُمْ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا﴾[2].

هذه الآيةُ الشاهدُ تشبَهُ سابقتَها في المضمونِ؛ بفارقٍ يميِّز آيتَنا هذه؛ هو أنها تؤكِّدُ على حرمةِ تبديلِ مالِ اليتامى الطيبِ بالخبيثِ؛ فإن ذلك مخالفٌ للعدلِ، كما أنها تؤكدُ أن أكلَ أموالِ اليتامى بالباطلِ؛ أي التصرف فيه بغيرِ حقٍّ، يحقق الظلمَ والجورَ المحرمَ.

الشاهدُ الثالثُ: قولُ اللّهِ تعالى ﴿وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَـٰمًا وَٱرْزُقُوهُمْ فِيهَا وَٱكْسُوهُمْ وَقُولُوا۟ لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا﴾[3].

---

(١) سورة البقرة، الآية ٢٢٠.

(٢) سورة النساء، الآية ٢.

(٣) سورة النساء، الآية ٥.

هذه الآيةُ الشاهدُ تنهى عن تمكينِ السفهاءِ من التصرفِ في أموالِهم، وتكشف عن أن جماعةَ المؤمنين لهم ولايةٌ على السفيهِ تخوِّلهم الحجرَ عليه؛ بمنعِهِ من التصرفِ فيه إلا بعد إحرازِ وجهِ الصلاحِ والفائدةِ.

غيرَ أن الآيةَ الكريمةَ تبين أن هذا الحجرَ يجب أن لا يُتعسَّفَ فيه، وإنما يجبُ إعمالُهُ بعدلٍ تامٍّ؛ بحيث لا يُحرَم صاحبُ المال من الاعتياشِ من مالِهِ تحت ولايةِ العادلِ.



الروضةُ الثانيةُ

الدوائرُ الحقوقيةُ في وثيقةِ المدينةِ

بعد معاناتِهِ الشديدةِ مع مشركي مكةَ هاجر النبيُّ ﷺ إلى يثربَ، والتي عُرفت لاحقاً بـ(المدينة المنورة)، وكان يقطنها قبيلتا الأوسِ والخزرجِ، وقد يكون معهما قبائلُ عربيةٌ أخرى صغيرةٌ. وشاركهم في سكنى المدينةِ - داخلَها، وفي أطرافِها - قبائلُ يهوديةٌ[1].

ولم تكن هذه الأطرافُ على علاقةٍ حسنةٍ بعضِها ببعضٍ، كما يؤكده كلُّ مَن أرَّخ ليثربَ، فالأوسُ والخزرجُ - مثلاً - «كانت بينهم حروبٌ»[2]، بقيت جراحاتُها - في بعضِ أبنائِهم - إلى أمدٍ بعيدٍ امتدَّ إلى ما بعد وفاةِ النبيِّ ﷺ[3].

وكيف كان، فلما كانت رؤى سكانِ يثربَ متباينةً في أمورٍ كثيرةٍ، وكان الرسولُ ﷺ بصددِ تكوينِ مجتمعٍ جديدٍ، يحمل خصائصَ (أمة)، لها سيرتُها ومسيرتُها، ولها وسائلُها وأهدافُها، كان لا بدَّ أن تُنظمَ العلاقةُ بين أهلِ هذه المدينةِ، المتنوعين في انتماءاتِهم الدينيةِ والفكريةِ، بما يُراعَى فيه واقعُها الجديدُ.

من أجلِ ذلك، دوَّن النبيُّ ﷺ بين أهلِ المدينةِ وثيقةً حقوقيةً، أو كتابَ موادعةٍ، يمكن تسميتُها بـ(وثيقة المدينةِ)، أو (الصحيفة)[4].

---

(١) انظر تفصيلَ ذلك في كتاب (خلاصة الوفا بأخبار دار المصطفى) للسمهودي - الباب الثالث في أخبار سكناها إلى أن حل النبي ﷺ وسلم بها وسكنها، ج ١، ص ٥١٥ وما بعدها.

(٢) السيرة النبوية لابن هشام، ج ١، ص ٢٨٨، ٤٢٨، ٥٢٠، ٥٥٥؛ ج ٢، ص ٨٩، ٣٠٠.

(٣) انظر: خبر السقيفة في تاريخ الطبري، ج ٣، ص ٢١٨؛ وتاريخ ابن خلدون، ج ٢، ص ٤٨٨.

(٤) سنعتمد نصَّ الوثيقةِ كما أوردها ابن هشام في سيرته؛ مأخوذةً من سيرةِ ابنِ إسحاق. وقد أوردناها كاملةً في الملحق (١) في آخر الكتاب. لذلك، لن نخرِّج الفقرات؛ اعتماداً على الملحقِ.

وقد كانت هذه الوثيقةُ أولَ تعاقدٍ مكتوبٍ بين النبيِّ ﷺ والمسلمين من جهةٍ، وبين المسلمين والمسلمين من جهةٍ ثانيةٍ، وبين جماعات المسلمين ويهودِ المدينة من جهةٍ ثالثةٍ.

وتحظى هذه الصحيفةُ بأهميةٍ خاصةٍ؛ «لأنها حدَّدت شكلَ الدولةِ الإسلاميةِ، وكذلك هي مهمةٌ لفهمِ الحوادثِ التي نشأت بعدها»[1].

ومن هنا، فإن الوقوفَ - ولو إجمالاً - على مضامينِ هذه الوثيقةِ الحقوقيةِ يبيِّن لنا أن المشروعَ الإسلاميَّ أقيم وجودُهُ الاجتماعيُّ والسياسيُّ على أساسِ العدلِ منذ بداياتِهِ الأولى؛ ليكونَ ذلك كاشفاً عن طبيعةِ أصلِ المشروعِ، الذي هو من عندِ اللّهِ تعالى، وهو الذي «أسَّس شرعَهُ المطهرَ على أحسنِ الطرائقِ، وأحكمَ القواعدَ، وشيَّده بالتقوى والعدلِ وجلَبِ المصالحِ ودرءِ المفاسدِ»[2].

فلنقف - إذن - على بعضِ محطاتِ الوثيقةِ؛ في ما يتعلَّقُ منها بموضوعِ بحثِنا حصراً.

المحطةُ الأولى: تشكيلُ أمةٍ

مما يُلاحَظ في وثيقةِ المدينةِ هو تأكيدُ النبيِّ ﷺ، وحرصُهُ الشديدُ، على بيانِ أنه بصددِ بناءِ (أمةٍ جديدةٍ)، لها من الخصائصِ ما يميزها عن التكوينِ القَبَليِّ والمناطقيِّ المعتادَين آنذاك.

ونلمس هذا من خلالِ عددٍ من التعابيرِ والجملِ، منها:

١ - قولُهُ ﷺ **«هذا كتابٌ من محمدٍ النبيِّ ﷺ، بين المؤمنين والمسلمين من قريشٍ ويثربَ، ومَن تبعهم، فلحِق بهم، وجاهَد معهم»**.

٢ - قولُهُ ﷺ **«إنهم أمةٌ واحدةٌ من دون الناسِ»**.

٣ - قولُهُ ﷺ **«... وإن المؤمنين لا يتركون مفرحاً[3] بينهم أن يعطوه بالمعروفِ في فداءٍ أو عقلٍ. وأن لا يُحالف مؤمنٌ مولى مؤمنٍ دونه»**.

---

(١) الشريف، أحمد إبراهيم، مكة والمدينة في الجاهلية وعهد الرسول ﷺ، ص ٣١٦.

(٢) اليعمري، برهان الدين (ت ٧٩٩هـ)، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، ج ١، ص ١.

(٣) قال ابن هشام: المفرح: المثقل بالدين والكثير العيال. قال الشاعر:

إذا أنت لم تبرح تؤدى أمانة — وتحمل أخرى أفرحتك الودائع

ويروى «مفرجاً»، وهو بمعنى المفرح بالحاء المهملة.

٤ - قولُهُ ﷺ «... وإن المؤمنين المتقين على مَن بغى منهم، أو ابتغى دسيعةَ[١] ظلمٍ، أو إثمٍ، أو عدوانٍ، أو فسادٍ بين المؤمنين، وإن أيديَهم عليه جميعاً، ولو كان ولدَ أحدِهِم، ولا يَقتل مؤمنٌ مؤمناً في كافرٍ، ولا ينصر كافراً على مؤمنٍ».

٥ - قولُهُ ﷺ «وإن ذمةَ اللّه واحدةٌ، يُجير عليهم أدناهم».

٦ - قولُهُ ﷺ «وإن المؤمنين بعضُهم موالي بعضٍ دون الناسِ».

٧ - قولُهُ ﷺ «وإن سلم المؤمنين واحدةٌ، لا يسالم مؤمنٌ دون مؤمنٍ في قتالٍ في سبيلِ اللّهِ، إلا على سواءٍ وعدلٍ بينهم».

المحطةُ الثانيةُ: العدلُ قوامُ المجتمعِ المسلمِ

مما يُلاحظ في وثيقةِ المدينةِ - أيضاً - حرصُ النبيِّ ﷺ؛ وهو المنظِّرُ والقائدُ، على بيانِ خصائصِ هذا المجتمعِ الجديدِ، وأن العدلَ هو أبرزُ تلك الخصائصِ.

يدلُّ على ذلكَ عددٌ من الموادِّ، منها:

١ - قولُهُ ﷺ «وإن المؤمنين المتقين على أحسنِ هدى وأقوَمِهِ».

٢ - قولُهُ ﷺ «وإنه لا يِحل لمؤمنٍ أقرَّ بما في هذه الصحيفةِ، وآمنَ باللّهِ واليوم الآخر، أن ينصرَ محدثاً ولا يؤويَهُ، وأنه مَن نصره أو آواه، فإن عليه لعنةَ اللّهِ وغضبَه يومَ القيامة، ولا يؤخذُ منه صرفٌ ولا عدلٌ».

٣ - قولُهُ ﷺ «وإنكم مهما اختلفتم فيه من شيءٍ، فإن مردَّه إلى اللّهِ عزَّ وجلَّ، وإلى محمدٍ ﷺ».

٤ - قولُهُ ﷺ «وإن على اليهودِ نفقتَهم وعلى المسلمين نفقتَهم، وإن بينهم النصرَ على مَن حارب أهلَ هذه الصحيفةِ، وإن بينهم النصحَ والنصيحةَ، والبرَّ دون الإثمِ، وإنه لم يأثم امرؤٌ بحليفِهِ، وإن النصرَ للمظلومِ».

---

(١) الدسيعة: العظيمة، وهي في الأصل: ما يخرج من حلق البعير إذا رغا. وأراد بها هاهنا: ما ينال عنهم من ظلم.

المحطةُ الثالثةُ: التعايشُ مع الآخَرَ

مما يُلاحَظ في وثيقةِ المدينةِ - أيضاً - روحُ التسامحِ مع المختلِفِ، والتعايشُ مع الآخَرَ، والمجتمعُ البشريُّ لا يخلو - عادةً - من الآخَرَ.

ونلمس ذلك من خلالِ عددٍ من البنودِ. منها:

١ - قولُهُ ﷺ **«وإنه مَن تبعنا من يهود فإن له النصرَ والأسوةَ، غيرَ مظلومين ولا متناصِرين عليهم»**.

٢ - قولُهُ ﷺ **«وإن اليهودَ ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين، وإن يهودَ بني عوف أمةٌ مع المؤمنين، لليهودِ دينُهُم، وللمسلمين دينُهُم، مواليهم وأنفسِهم، إلا مَن ظلم وأثِم، فإنه لا يوتغ[1] إلا نفسَهُ، وأهلَ بيتِهِ»**.

٣ - قولُهُ ﷺ «... **وإن بطانةَ[2] يهودَ كأنفسِهم** ...»؛ يعني في ما يتعلَّقُ بما أثبت لهم من حقوقٍ، وأُلزِموا به من واجباتٍ في هذه الوثيقةِ.

وعلى أيِّ حالٍ، فإن هذه الوثيقةَ تُعد شاهدَ عدلٍ على طبيعةِ المشروعِ الإسلاميِّ، وأن العدلَ من أبرزِ خصائصِهِ، وأن المسلمَ لا يكتمل إسلامُهُ بغيرِ لزومِ العدلِ مع القريبِ والغريبِ، والصديقِ والعدوِّ، والسلمِ والحربِ معاً.

---

(١) يوتغ: يهلك.

(٢) بطانة الرجل: خاصته وأهل بيته.



الروضةُ الثالثةُ

الدوائرُ الحقوقيةُ في عهدِ الإمامِ عليٍّ

إذا تقدَّمنا في الزمنِ قليلاً، ووصلنا إلى المحطةِ التنظيريةِ والتأصيليةِ الثانيةِ؛ أعني إبانَ تصدِّي الإمامِ عليٍّ بنِ أبي طالبٍ عليه السلام للخلافةِ الظاهرةِ، فسنجد أنفسَنا أمام مادةٍ فكريةٍ أخرى، تعزز مبدأَ العدلِ في المشروعِ الإسلاميِّ.

ولَما لم يكن الغرضُ - في هذا البحثِ - هو الاستقصاءَ التامَّ لجميعِ ما دلَّ على ذلكَ، فسنقتصر على بعضِه.

وقد اخترنا - مثالاً على ذلكَ - عهدَ الإمامِ عليٍّ عليه السلام الذي أملاه ليكونَ أشبهَ بالدستورِ لعاملِهِ مالكِ الأشترَ (رضوان اللّه عليه) لَمَّا ولاه مصرَ[1].

فلنتجول في هذه الروضةِ الغنَّاءِ بين دوحاتِ هذا العهدِ[2].

---

(١) هو مالك بن الحارث النخعي، من أجلاء أصحاب أمير المؤمنين علي عليه السلام، وساعداً أيمنَ له.
ذكر ابن حجر العسقلاني؛ في ترجمته في كتاب الإصابة، أن له إدراكاً؛ أي صحبةً.
ولاه الإمامُ عليٌّ عليه السلام مصرَ فاغتِيل بالسمِّ وهو في طريقِهِ إليها. وقد حزن عليه الإمامُ عليه السلام حزناً شديداً. فعن علقمة بن قيس، قال «دخلتُ على عليٍّ في نفرٍ من النخعِ حين هلك الأشترُ، فلما رآنا قال: للّهِ مالكٌ! لو كان من جبلٍ كان قيداً، ولو كان من حجرٍ كان صلداً، على مثلِ مالكٍ فلتبكِ البواكي، وهل موجودٌ كمالكٍ؟
فواللّهِ ما زال متلهِّفاً عليه، ومتأسِّفاً؛ حتى رأينا أنه المصابُ به دوننا» [إكمال تهذيب الكمال، ج ١١، ص ٣٥ - ترجمة مالك بن الحارث].
ترجم له العلامة الحلي بقوله «قدس اللّه روحه، ورضي اللّه عنه. جليلُ القدرِ، عظيمُ المنزلةِ. كان اختصاصُهُ بعليٍّ عليه السلام أظهرَ من أن يَخفى. وتأسَّف أميرُ المؤمنين عليه السلام بموتِهِ، وقال: لقد كان لي، كما كنتُ لرسولِ اللّهِ صلى الله عليه وآله» [رجال العلامة الحلي، ص ١٩٦، ترجمة مالك الأشتر].

(٢) سيكون تجوالُنا بين فقراتِ العهدِ - هنا - موضوعيةً، بمعنى أننا لن نلتزم ترتيبَ الفقراتِ كما جاءت في العهدِ،

غيرَ أننا نقدم القولَ بأن عهدَ الإمامِ عليٍّ عليه السلام لمالكِ الأشتر (رضوان اللّه عليه) ليس هو دراسةً شاملةً للعدلِ من جميعِ زواياه، وفي جميعِ ما يتعلَّقُ بحياةِ الإنسانِ، فلم يُملِهِ الإمامُ عليه السلام لهذا الغرضِ، وإنما أملاه ليغطي المساحةَ التي يجبُ على الوالي خاصةً أن يعملَ فيها؛ وهي الحكمُ والسياسةُ، وفي حدودِ ما يناسب ظروفَ الولايةِ آنذاك.

وساحةُ الحكمِ والسياسةِ - بمعناها العامِّ - هي الأبرزُ والأهمُّ بين الساحاتِ التي يرجو الناسُ فيها العدلَ، ويفتقدونه فيها. غيرَ أن القواعدَ التي ذكرها الإمامُ العادلُ عليه السلام في هذا العهدِ خاصةً تصلح لأن تكونَ نبراساً يهتدي به كلُّ متصدٍّ لشأنٍ عامٍّ؛ وإن لم يكن شأناً سياسيّاً.

وعليهِ، فإننا ننبِّه إلى ملاحظتَين مهمَّتَين:

١ - أننا سنلتقط من عهدِ الإمامِ عليٍّ عليه السلام للأشتر (رحمه اللّه) خصوصَ ما يناسب موضوعَ العدلِ.

٢ - لن يكون تجوالُنا في العهدِ شاملاً، ولا شرحاً كاملاً له.

الدوحةُ الأولى: لزومُ العدلِ

الإمامُ عليُّ بنُ أبي طالبٍ عليه السلام؛ باعتبارِهِ ناطقاً شرعيّاً باسمِ المشروعِ الإسلاميِّ[1]، ورائداً في تطبيقِهِ، وحامياً لأصالتِهِ بعد جهودٍ حثيثةٍ في تشويهِ الدينِ نظريةً وتطبيقاً[2]، وضعَ في عهدِهِ لمالكِ الأشترَ (رضوان اللّه عليه) مهماتِ قواعدِ العدلِ، من حيث لزومِهِ، وآلياتِهِ، وموانعِهِ، وثمراتِهِ.

وفي هذه الدوحةِ أغصانٌ مثمرةٌ، فلننظر فيها:

= بل سنسير وفقاً لموضعِ الحاجةِ منه.

(١) راجع المقدمة الرابعة - خطة البحث.

(٢) أخرج أحمد في مسنده، عن طريق أبي سعيد، قال: قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله **«إن منكم من يقاتِل على تأويلِهِ، كما قاتلتُ على تنزيلِهِ»**. قال: فقام أبو بكر، وعمر، فقال [أي النبي صلى الله عليه وآله] **«لا، ولكنه خاصفُ النعلِ»**، وعلي يخصف نعله» [مسند أحمد، ج ١٧، ص ٣٩١].

الغصنُ الأولُ: في ما يتعلّقُ بالإلزامِ بالعدلِ ذكرنا سابقاً أنه مرتبطٌ عضويّاً بالحقِّ، فحيثما ثبت الحقُّ لزم العدلُ[١].

وفي هذا السياقِ يأتي قولُ الإمامِ عليٍّ عليه السلام «... **ولكلٍّ على الوالي حقٌّ؛ بقدرِ ما يصلِحُهُ**»[٢]. وذلك بعد أن صنَّف جمهورَ الأمةِ في مصرَ - وهذا التصنيفُ نجده في أيِّ مجتمعٍ - إلى فئاتٍ وشرائحَ؛ وصفها بالطبقاتِ.

وأثبت الإمامُ عليه السلام، بقولِهِ هذا، أن لكلِّ شريحةٍ منها حقّاً؛ والمقصودُ جنسُ الحقِّ، فيكون معناها الحقوقَ، في عنق الوالي؛ أو قل المسؤولِ.

الغصنُ الثاني: يربط الإمامُ عليٌّ عليه السلام بين حقوقِ الناسِ وحقِّ اللّهِ تعالى، فمَن قصَّر فيها فقد قصَّر في حقِّ اللّهِ تعالى. وعليهِ، فإن ما يلزم المسؤولَ فعلُه هو (الاهتمام) بحقوقِ الناسِ، ومعه (الاستعانة باللّهِ) في أدائِها؛ فهي ثقيلةٌ، وكذلك يلزمه (توطين النفس)؛ أي ترويضُها على أداءِ الحقوق، ويلزمه أخيراً (الصبر) على ما يواجهه في سبيلِ ذلك.

وفي بيانِ هذه الخطةِ المحكمةِ يقول الإمامُ عليه السلام «**وليس يخرج الوالي من حقيقةِ ما ألزمه اللّهُ من ذلك إلا بالاهتمام، والاستعانةِ باللّهِ، وتوطينِ نفسِهِ على لزومِ الحقِّ، والصبرِ عليه في ما خفَّ عليه أو ثقُلَ**»[٣].

الغصنُ الثالثُ: العدلُ ليس نبتةً يتيمةً في صحراءَ قاحلةٍ، وإنما هو شتلةٌ في روضةٍ كثيفةِ الأشجارِ والنباتاتِ. ومَن لم يهيئ في نفسِهِ أسبابَ العدلِ فلن يعدلَ؛ سواء في ما يتعلَّقُ بالأفعالِ، أو بالتعاملِ مع الناسِ.

وفي خصوصِ العدلِ في الأفعالِ والتصرفاتِ يقولُ الإمامُ عليٌّ عليه السلام «**وإياك والعجلةَ بالأمورِ قبل أوانِها، أو التسقطَ[٤] فيها عند إمكانِها، أو اللجاجةَ فيها إذا تنكَّرت، أو الوهنَ عنها إذا استوضَحَت. فضع كلَّ أمرٍ موضعَهُ، وأوقِع كلَّ عملٍ موقعَهُ**»[٥].

(١) انظر: المنزل الثالث - مجالات العدل، المحطة الثالثة.

(٢) نهج البلاغة، ص ٤٣٢. وعنه: وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٢٢٤، الحديث (٣٣٦٤٨).

(٣) المصدر السابق. وعنه: مستدرك وسائل الشيعة، ج ١٣، ص ١٦٤، الحديث (١٥٠١٨).

(٤) في المستدرك «التساقط».

(٥) نهج البلاغة، ص ٤٤٤. وعنه: مستدرك وسائل الشيعة، ج ١٣، ص ١٧١، الحديث (١٥٠١٨).

فالإمامُ عليه السلام ينهى عن بعضِ موانعِ العدلِ؛ وهي - هنا - العجلةُ، والتسقطُ؛ أي التراخي والتهاونُ، واللجاجةُ، والوهنُ؛ أي الضعفُ.

ثم يؤكد الإلزامَ بالعدلِ؛ بأن يوضَع كلُّ شيءٍ موضعَهُ.

وفي السياقِ نفسِهِ يقول الإمامُ عليه السلام؛ مكرِّساً مبدأَ العدلِ في التعاملِ مع الناسِ عموماً، **«ثم اعرف لكلِّ امرئٍ منهم ما أبلى، ولا تَضمَّنَّ بلاءَ امرئٍ إلى غيرِه، ولا تُقصِّرنَّ به دون غايةِ بلائِهِ. ولا يدعونَّك شرفُ امرئٍ إلى أن تُعظِم من بلائِهِ ما كان صغيراً، ولا ضعةُ امرئٍ إلى أن تستصغِر من بلائِهِ ما كان عظيماً»**[1].

فلا يجوزُ - في منطقِ العدلِ - الحيفُ مع الناسِ، وظلمُهم؛ بأن يُتنكَّر لمحاسنَ فعلوها، أو بأن يُنسب فعلُهم المحمودُ إلى غيرِهم، أو بأن يُقصَّر معه في نيلِهِ استحقاقَه.

كما لا يجوزُ - في منطقِ العدلِ أيضاً - التفضيلُ بين الناسِ على أساسِ مكانتِهِم الاجتماعيةِ؛ فيُبالَغ في تقديرِ فعلِ الغنيِّ وإن كان ما أحسن فيه صغيراً، ويُقصَّر في تقديرِ فعلِ الفقيرِ وإن كان بالغَ الأهميةِ؛ فإن في ذلك ظلماً قبيحاً، ووقوعاً في المحظورِ.

الغصنُ الرابعُ: قد لا تكون الحقوقُ؛ في أصلِها وتفاصيلِها، واضحةَ الثبوتِ ولا بيِّنةَ المعالمِ. فماذا يجبُ، أو ينبغي، فعلُه في هذه الحالِ؟

يجيب الإمامُ عليٌّ عليه السلام على ذلكَ بقولِهِ **«واردُدْ إلى اللّهِ ورسولِهِ ما يُضلِعك من الخطوبِ، ويَشتبِهُ عليك من الأمورِ، فقد قال اللّهُ تعالى لقوم أَحَبَّ إرشادَهم ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾[2]. فالردُّ إلى اللّهِ: الأخذُ بمحكمِ كتابِهِ، والردُّ إلى الرسولِ: الأخذُ بسنتِهِ الجامعةِ غيرِ المفرِّقةِ»**[3].

فهو يبين مَنهجاً علمياً في التعاملِ مع الحوادثِ المعقَّدةِ، والأمورِ المشكلةِ، وهي جميعاً كثيرةٌ؛ انطلاقاً من ضرورةِ الرجوعِ في ذلك كلِّهِ إلى اللّهِ تعالى؛ بالرجوعِ إلى وحيِه

---

(١) المصدر السابق، ص ٤٣٤. وعنه: مستدرك وسائل الشيعة، ج ١٣، ص ١٦٥، الحديث (١٥٠١٨).

(٢) سورة النساء، الآية ٥٩.

(٣) نهج البلاغة، ص ٤٣٤. وعنه: مستدرك وسائل الشيعة، ج ١٣، ص ١٦٥، (١٥٠١٨)؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٢٠ - ١٢١، الحديث (٣٣٣٧١). وفيه «فالراد ... الآخذ ... والراد ... الآخذ ... المتفرقة».

الخالدِ؛ وهو القرآنُ الكريمُ، ووحيِهِ إلى نبيِّه الأمينِ والخاتمِ؛ وهو رسولُ اللّهِ ﷺ.

وخلال ذلك بيَّن الإمامُ ﵇ الملامحَ العامةَ لهذا المنهجِ، ومن أبرزها تقدمُ القرآنِ على السنةِ، ثم تقدمُ المحكَم على غيرِه.

الغصنُ الخامسُ: لم يقتصرْ الإمامُ عليٌّ ﵇ - في بيانِ العدلِ ولزومِهِ، والظلمِ ونبذِهِ - على بيانِ وقوعِهِ في الحقوقِ الماديةِ الدنيويةِ، بل إنه بيَّن أنه قد يقع في الحقوقِ المعنويةِ أيضاً.

فالصلاة التي هي عماد الدين وعموده[1]، قد لا يحسن المصلي أداءَها ورعايةَ حقِّها؛ وذلك إذا لم يدرك جوهرَ الصلاةِ وحقيقةَ المشروعِ الإسلاميِّ، أو أدرَكَ وتكاسَلَ.

وفي ذلك يقول الإمامُ ﵇ «**وإذا قمتَ في صلاتِك؛ للناسِ[2]، فلا تكونن منفِّراً ولا مضيِّعاً؛ فإن في الناسِ مَن به العلةُ وله الحاجةُ. وقد سألتُ رسولَ اللّهِ ﷺ - حين وجَّهني إلى اليمنِ - كيف أصلي بهم؟ فقال «صلِّ بهم كصلاةِ[3] أضعفِهِم، وكن بالمؤمنين رحيماً»**»[4].

وأهميةُ هذا التوجيهِ تكمنُ في أن الظلمَ قد يختبئ في بطنِ ما يُظن أنه من العدلِ. فمَن يطيلُ الصلاةَ بذريعةِ الوقوفِ بين يدَي اللّهِ تعالى مدةً زمنيةً طويلةً، كإمامِ جماعةٍ مثلاً، وهو المقصودُ الأولُ في محلِّ الشاهدِ من العهدِ، ويغفلُ عن أن المأمومين قد يكون لديهم عذرٌ شرعيٌّ يفرض عليه الاختصارَ فيها. إن مَن يفعل ذلك يكون قد أساءَ إلى الصلاةِ، وإلى المصلِّين، وإلى نفسِهِ أيضاً.

---

(١) عن رسول اللّه ﷺ، أنه قال «**الصلاةُ عمادُ الدين فمَن ترك صلاتَه متعمِّداً فقد هدَمَ دينَهُ، ومَن تركَ أوقاتَها يدخل الويلَ، والويلُ وادٍ في جهنمَ كما قال اللّه تعالى** ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ ۝٤ ٱلَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾ [الماعون/ ٤ - ٥]» [جامع الأخبار، وعنه: مستدرك وسائل الشيعة، ج ٣، ص ٩، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ١ - وجوب محافظة الصلوات في أوقاتها، الحديث ١٣].
وعن أبي جعفر الباقر ﵇ أنه قال «**الصلاةُ عمودُ الدينِ، مثلُها كمثلِ عمودِ الفسطاطِ، إذا ثبت العمودُ ثبت الأوتادُ والأطنابُ، وإذا مال العمودُ، وانكسر، لم يثبت وتدٌ ولا طنبٌ**» [محاسن البرقي، وعنه: وسائل الشيعة، ج ٤، ص٢٧، كتاب الصلاة، ٦ - باب تحريم الاستخفاف بالصلاة والتهاون بها، الحديث ٢٧].
وأخرج المتقي الهندي في كنز العمال، ج ٧، ص ٢٤، أثرين في ذلك عن الإمام علي وابن عمر.

(٢) في الوسائل «**بالناس**».

(٣) في الوسائل «**صلاة**».

(٤) نهج البلاغة، ص ٤٤٠. وعنه: وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٤٢١، الحديث (١١٠٦٩).

فهذا التوجيهُ العلويُّ الدقيقُ، المتلقَّى من توجيهٍ نبويٍّ ربانيٍّ، يعني شموليةَ العدلِ، وانبساطَهُ على مساحاتٍ واسعةٍ، كما أن الظلمَ - الذي هو ضدُّهُ - يتسعُ وينبسطُ.

وعلى الراغبِ في العدلِ أن يكونَ واسعَ المعرفةِ، دقيقَ الفطنةِ، شديدَ النزاهةِ.

الغصنُ السادسُ: من المسائلِ الشائكةِ؛ في ما يتعلَّقُ بالعدلِ، هو أن كثيراً من الناسِ يسهُل عليهم أن يكونَوا عدولاً مع الأقاربِ، لكن قد يصعبُ عليهم أن يكونَوا كذلك مع الأباعدِ.

ولا نعني بالقريبِ - هنا - خصوصَ أقاربِ النسبِ، بل مطلقَ الأقاربِ لأيِّ سببٍ. وكذلك الأباعدُ لا يُراد بهم خصوصُ من بعُد بهم النسبُ، بل من عُدَّ بعيداً لأيِّ سببٍ.

وفي الإشادةِ بمَن يتحلَّى بالعدلِ مطلقاً، وينأى بنفسِهِ عن الظلمِ مطلقاً، يقول الإمامُ عليٌّ عليه السلام «**وألزِم الحقَّ مَن لزِمَه؛ من القريبِ والبعيدِ**»[1].

وهذا أمرٌ بتنفيذِ الشرعِ والقانونِ على جميعِ الناسِ بالسواسيةِ، دون محاباةٍ ولا مجاملةٍ.

وفي الوقتِ نفسِهِ فإن الإمامَ عليه السلام لا يغفل عن بيانِ الصعوبةِ في ذلك، وأنه بحاجةٍ إلى مؤونةٍ ومعونةٍ، من اللّهِ تعالى قبل خلقِهِ؛ فيقول «**وكن في ذلك صابراً، محتسباً، واقعاً ذلك من قرابتِك وخاصتِك**[2] **حيث وقع. وابتغِ عاقبتَهُ بما يثقُلُ عليك منه؛ فإن مغبةَ ذلك محمودةٌ**»[3].

والتاريخُ الغابرُ، والحاضرُ، مشحونٌ بمَن حادَ عن العدلِ، وتلبسَ بالظلمِ، بسببِ محاباتِهِ لأقاربِهِ وخاصتِهِ. حيث يستأثرُ هؤلاء وأولئك بالخيراتِ والثرواتِ، ويحتكرون الحقوقَ الماديةَ والمعنويةَ لأنفسِهم على حسابِ العامةِ من الناسِ، فينأون عن العدلِ، وينهون عنه!

ومن هذه النماذج بنو العاص الأمويون.

---

(١) نهج البلاغة، ص ٤٤١. وعنه: مستدرك وسائل الشيعة، ج ١٣، ص ١٧٠، الحديث (١٥٠١٨).

(٢) في المستدرك «خواصك».

(٣) نهج البلاغة، ص ٤٤١ - ٤٤٢. وعنه: مستدرك وسائل الشيعة، ج ١٣، ص ١٧٠، الحديث (١٥٠١٨).

فقد أخرج الحاكمُ، عن طريقِ حلام بنِ جذلِ الغفاريِّ، قال «سمعتُ أبا ذرٍّ، جندبِ بنِ جنادةَ الغفاريَّ، يقول: سمعتُ رسولَ اللّهِ ﷺ، يقول: **إذا بلغ بنو أبي العاص ثلاثين رجلاً اتخذوا مالَ اللّهِ دولاً، وعبادَ اللّه خولاً، ودينَ اللّهِ دغلاً**».

قال حلام: فأُنكِر ذلك على أبي ذرٍّ، فشهد عليٌّ بنُ أبي طالبٍ رضي اللّه عنه، أني سمعتُ رسولَ اللّهِ ﷺ يقول: **ما أظلَّت الخضراءُ، ولا أقلَّت الغبراءُ على ذي لهجةٍ أصدقَ من أبي ذرٍّ**»، وأشهد أن رسولَ اللّهِ ﷺ قاله»[1].

الغصنُ السابعُ: سبقَ منا القولُ أن المظالمَ ليست في مرتبةٍ واحدةٍ، بل إن بعضَها يفوق بعضاً. فالدماءُ قبل الفروجِ، والفروجُ قبل الأبدانِ، والأبدانُ قبل الأموالِ.

وفي جميعِ ذلك لا يجوزُ الظلمُ، ومَن فعلَ شيئاً منه خرج عن جادةِ العدلِ، وهذا ما لا يقرُّهُ المشروعُ الإسلاميُّ.

وفي هذا يقولُ الإمامُ عليٌّ عليه السلام **«إياك والدماءَ وسفكَها بغيرِ حلِّها؛ فإنه ليس شيءٌ أدنى[2] لنقمةٍ، ولا أعظمَ لتبعةٍ، ولا أحرى بزوال نعمةٍ، وانقطاعِ مدةٍ، من سفكِ الدماءِ بغيرِ حقِّها. واللّهُ سبحانَهُ مبتدئٌ بالحكمِ بين العبادِ فيما تسافكوا من الدماءِ يوم القيامة. فلا تقوينَّ سلطانَك بسفكِ دمٍ حرامٍ؛ فإن ذلك مما يُضعفُهُ ويُوهنُهُ، بل يزيلُهُ وينقلُهُ. ولا عذرَ لك عند اللّهِ؛ ولا عندي، في قَتلِ العمدِ؛ لأن[3] فيه قودَ البدنِ.**

وإن ابتُليتَ بخطأٍ، وأفرط عليك سوطُك، أو سيفُك، أو يدُك، بعقوبةٍ؛ فإن في الوكزةِ فما فوقها مقتلةً، فلا تطمحنَّ بك نخوةُ سلطانِك عن أن تؤدِّيَ إلى أولياءِ المقتولِ حقَّهم»[4].

وقد تسأل: ما هو الداعي لهذا التحذيرِ الشديدِ من الدماءِ وسفكِها بغيرِ حقٍّ، مع وضوحِ ذلك عند هذا الوالي وغيرِهِ ؟

---

(١) النيسابوري، أبو عبد اللّه الحاكم (ت ٤٠٥هـ)، المستدرك على الصحيحين للحاكم، ج ٤، ص ٥٢٧، كتاب الفتن والملاحم. وذيله الحاكم بقوله «هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه. وشاهده حديث أبي سعيد الخدري». وقال الذهبي عنه «على شرط مسلم».

(٢) في الوسائل «أدعى».

(٣) في الوسائل «فإن».

(٤) نهج البلاغة، ص ٤٤٣. وعنه: وسائل الشيعة، ج ٢٩، ص ٥٥، الحديث (٣٥١٣٨).

والجوابُ: أسبابٌ كثيرةٌ قد تدعو الإمامَ ﷺ إلى ذلك. منها:

أولاً: شيوعُ ثقافةِ سفكِ الدمِ بغيرِ حقٍّ عند العربِ، فلم يتخلَّصوا بعدُ من هذا السلوكِ الشائعِ.

ثانياً: شدةُ الاختلافاتِ بين أطرافِ الصراعِ في الأمةِ.

وقد كان سفكُ الدمِ؛ بمعناه العامِّ الشاملِ لكلٍّ من:

أ ـ القتلِ في الحربِ بغيرِ حقٍّ.

ب ـ الغيلةِ والغدرِ

كان هذا القتلُ وذاك واحداً من أهمِّ أدواتِها! فقد تسبب طلَّاب الملكِ والسلطةِ والبغاةِ المبطِلون في إزهاقِ أرواحِ «سبعين ألف قتيل» من المسلمين[١]؛ بدعوى كاذبةٍ هي الاقتصاصُ من قتلةِ عثمانَ!

وغُدِر بمالكِ الأشتر، ومِن بعدِهِ بمحمدِ بنِ أبي بكرٍ، وقبلهما وبعدهما بالكثيرِ، وفي مقدمِهم الإمامُ الحسنُ بنُ عليٍّ، وذلك على يدَي أزلامِ معاويةَ وأعوانِهِ[٢].

ثالثاً: شدةُ المخاطرِ التي واجهها الإمامُ ﷺ، ومَن شايعه، وخشيتُهُ ﷺ من غلبةِ الرغبةِ في الانتصارِ على مراعاةِ العدلِ.

رابعاً: أن الصلاحياتِ التي توكَل للمسؤولِ السياسيِّ واسعةٌ، ويخفق في حسنِ ممارستِها كثيرٌ ممن توكَل إليه.

خامساً: أن من الضروريِّ التأكيدَ على ما يستحق التأكيدَ عليه لعظمتِهِ وحرمتِهِ. ولا يرتاب أحدٌ في أن حرمةَ سفكِ الدماءِ هي من هذا القبيلِ.

---

(١) البصري، خليفة بن خياط (ت ٢٤٠هـ)، تاريخ خليفة بن خياط، ص ١٩٤، ١٩٦؛ المختصر في تاريخ البشر لأبي الفداء، ج ١، ص ١٧٥؛ العبر في تاريخ من غبر، ج ١، ص ٣١.

(٢) قال ابن أبي أصيبعة (ت ٦٦٨هـ)، في ترجمة ابن أثال «كان طبيباً متقدماً، من الأطباء المتميزين في دمشق، نصراني المذهب.
ولَما ملك معاويةُ بنُ أبي سفيان دمشقَ اصطفاه لنفسِهِ، وأحسنَ إليه. وكان كثيرَ الافتقادِ له، والاعتقادِ فيه، والمحادثةِ معه ليلاً ونهاراً.
وكان ابنُ أثال خبيراً بالأدوية المفردة والمركبة وقواها، وما منها سمومٌ قواتلُ. وكان معاويةُ يقرِّبه لذلك كثيراً.
ومات في أيام معاوية جماعةٌ كثيرةٌ من أكابرِ الناسِ والأمراءِ من المسلمين بالسمِّ» [عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص ١٧١].

سادساً: أن الإمامَ عليّاً عليه السلام لم يكن بصددِ تدوينِ عهدٍ يخاطِب به والياً على قُطرٍ في زمنِهِ فحسبُ، بل كان بصددِ تدوينِ عهدٍ يُعرَف من خلالِه ملامحُ المشروعِ الإسلاميِّ في إدارةِ الحكمِ وشؤونِ السياسةِ؛ ليتبيَّن للعقلاءِ والمنصِفين أن ما سيكون بعده ـ من إدارةٍ للحكمِ ـ إلى أن يشاء اللّهُ أمراً كان مفعولاً، لا يجوزُ الحكمُ على المشروعِ الإسلاميِّ بناءً عليه؛ لأنه ليس تعبيراً صادقاً عن هذا المشروعِ؛ فقد كان ـ بإخبارِ النبيِّ الصادقِ صلى الله عليه وآله ـ ملكاً عضوضاً لا تُراَعى فيه حرماتُ اللّهِ ولا حقوقُ عبادِهِ.

الغصنُ الثامنُ: قولُهُ عليه السلام «**وإياك والاستئثارَ بما الناسُ فيه أسوةٌ، والتغابيَ عما تُعنَى به؛ مما قد وضَح للعيونِ؛ فإنه مأخوذٌ منك لغيرِك. وعما قليلٍ تنكشف عنك أغطيةُ الأمورِ، ويُنتصَف منك للمظلومِ**»[1].

وفي هذا الغصنِ يكشف الإمامُ عليه السلام عن آفتَين من آفاتِ الحكمِ؛ وهما:

أ ـ الاستئثارُ بما هو حقٌّ لعمومِ الأمةِ.

ب ـ التغابي؛ وهو التقصيرُ غيرُ المبرَّرِ، عن أداءِ الواجبِ.

ولسنا بحاجةٍ إلى ضربِ الأمثلةِ لهاتين الآفتين، فهما شائعتا الوقوعِ، كثيرتا الأمثلةِ. وإنما تضج الشعوبُ والأممُ على حكامِها؛ سابقاً ولاحقاً، بسببِ هاتين الآفتين وأمثالِهما، حتى تنقمَ، وتثورَ، وتهيجَ.

وقد تصل الأممُ ـ بنقمتِها، وثوراتِها، وهياجِها ـ إلى حقوقِها، وقد لا تصلُ، فيترتبُ على ذلكَ مخاطرُ كثيرةٌ. وكما قال عليه السلام «**وإنما يؤتَى خرابُ الأرضِ من إعوازِ أهلِها، وإنما يعوِز أهلُها لإشرافِ أنفسِ الولاةِ على الجمعِ، وسوءِ ظنِّهم بالبقاءِ، وقلةِ انتفاعِهم بالعِبَرِ**»[2].

والتاريخُ الماضي، والمعاصر، شاهدا عدلٍ على ما نقولُ؛ مما يغنينا عن ذكرِ الأمثلةِ والشواهِدِ.

قلتُ: ليت شعري! أين هذا النهجُ من نهجِ أمثالِ عبدِ الملكِ المروانيِّ؛ الذي خطب

---

(١) المصدر السابق، ص ٤٤٤. وعنه: مستدرك وسائل الشيعة، ج ١٣، ص ١٧١، الحديث (١٥٠١٨).

(٢) المصدر السابق، ص ٤٣٦ ـ ٤٣٧. وعنه: مستدرك وسائل الشيعة، ج ١٣، ص ١٦٧، الحديث (١٥٠١٨).

الناسَ ذاتَ مرةٍ فقال «أما بعدُ فإنه كان مَن قبلي؛ من الخلفاءِ، يأكلون من هذا المالِ، ويؤكِلون، وإني - واللّهِ - لا أداوي أدواءَ هذه الأمةِ إلا بالسيفِ.

ولستُ بالخليفةِ المستضعفِ؛ يعني عثمان، ولا الخليفةِ المداهنِ؛ يعني معاوية، ولا الخليفةِ المأبونِ [أو المأفون]؛ يعني يزيد بن معاوية ...»[١].

الدوحةُ الثانيةُ: العدلُ مرضاةُ للّهِ تعالى

ينطلق الإمامُ عليٌّ ﷺ - بعد التأكيدِ على لزومِ العدلِ؛ لحسنِهِ في ذاتِهِ - من أن في العدلِ، وإقامتِه، رضا اللّهِ تعالى، وأن في ظلمِ الناسِ حرباً له.

ويتدلّى لنا من هذه الدوحةِ المباركةِ عدةُ أغصانٍ تثمر كلُّها هذه الحقيقةَ، منها:

الغصنُ الأولُ: قوله ﷺ **«ولا تنصبنَّ نفسَك لحربِ اللّهِ؛ فإنه لا يدَ لك بنقمتِهِ، ولا غنى بك عن عفوِهِ ورحمتِهِ»**[٢].

فهو - بتعبيرِهِ هذا - يكشف عن أن ظلمَ الناسِ هو إعلانُ حربٍ للّهِ تعالى، وأن أحداً من الناسِ لا قِبل له بنقمةِ اللّهِ، ولا استغناءَ له عن عفوِهِ ورحمتِهِ.

وقد تم الكشفُ عن هذه الحقيقةِ من الإمامِ عليٍّ ﷺ بعد أن أكَّد على أمورٍ منها:

١ - لزومُ الرحمةِ، والمحبةِ، واللطفِ، والإحسانِ، إلى الرعيةِ. وهي معانٍ يجمعها العدلُ باختلافِ مراتبِهِ؛ وذلك بقولِهِ ﷺ **«وأشعِر قلبَك الرحمةَ للرعيةِ، والمحبةَ لهم، واللطفَ بالإحسانِ إليهم»**[٣].

٢ - النهيُ عن ظلمِ الناسِ. وذلك بقولِهِ **«ولا تكوننَّ عليهم سبُعاً ضارياً؛ تغتنم أكلَهم»**[٤].

---

(١) أخرج ذلك خليفة بن خياط في تاريخه، ص ٢٧٣، عن طريق أبي عاصم، عن بن جريج، عن أبيه. ولم يرد فيه الجملة الأخيرة.
وأخرج ذلك - أيضاً - الطبري في البداية والنهاية، ج ١٢، ص ٣٨٣؛ والذهبي في تاريخ الإسلام، ج ٥، ص ٣٢٥، حوادث سنة ٧٥؛ والسيوطي في تاريخ الخلفاء، ص ١٦٥؛ تاريخ ابن عساكر، ج ٣٧، ص ١٣٥.

(٢) نهج البلاغة، ص ٤٢٨. وعنه: مستدرك وسائل الشيعة، ج ١٣، ص ١٦١، الحديث (١٥٠١٨).

(٣) المصدر السابق، ص ٢٧.

(٤) المصدران السابقان.

٣ - بيانُ أن الناسَ في العدلِ سواءٌ؛ المسلمَ وغيرَ المسلمِ؛ بمبرِّرٍ واضحٍ ومشروعٍ «**فإنهم صنفان: إما أخٌ لك في الدينِ، وإما نظيرٌ لك في الخلقِ**»(١).

٤ - بيان أن الناسَ ليسوا معصومين، ومَن كان غيرَ معصومٍ فالخطأُ منهم متوقَّعٌ. وعليهِ، فقد «**يفرُط منهم الزللُ، وتعرِض لهم العللُ، ويؤتى على أيديهم في العمدِ والخطأِ**»(٢).

٥ - بيانُ أن العفوَ مقدمٌ على العقوبةِ ما أمكن العفوُ، وإن لم يمكن فليكن العقابُ بالعدلِ. لذلكَ، قال «**فأعطِهم من عفوِك وصفحِك مثلَ الذي تحب أن يعطيَك اللّهُ من عفوِهِ وصفحِهِ؛ فإنك فوقهم، ووالي الأمرِ عليك فوقك، واللّهُ فوق مَن ولّاك، وقد استكفاك أمرَهم، وابتلاك بهم**»(٣).

بعد كلِّ هذا قال «**ولا تنصبنَّ نفسَك لحربِ اللّهِ ...**».

الغصنُ الثاني: قولُهُ عليه السلام «**أنصِف اللّهَ، وأنصِف الناسَ من نفسِك، ومن خاصةِ أهلِك، ومَن لك فيه هوى من رعيتِك؛ فإنك إلا تفعلْ تظلِم، ومَن ظلم عبادَ اللّهِ كان اللّهُ خصمَه دون عبادِهِ، ومَن خاصَمه اللّهُ أدحَض حجتَهُ، وكان للّهِ حرباً؛ حتى ينزعَ أو يتوبَ**»(٤).

والفقرةُ لا تحتاج إلى تعليقٍ؛ لوضوحِ دلالتِها على أن الظالمَ للناسِ سيكون في مواجهةٍ مع اللّهِ تعالى دون عبادِهِ. وفي ذلك دعوةٌ لتجنبِ الظلمِ ولزومِ العدلِ بما لا مزيدَ عليه.

الغصنُ الثالثُ: قوله عليه السلام «**وليس شيءٌ أدعى إلى تغييرِ نعمةِ اللّهِ وتعجيلِ نقمتِه من إقامةٍ على ظلمٍ؛ فإن اللّهَ سميعٌ دعوةَ المظلومين، وهو للظالمين بمرصادٍ**(٥)».

وهذه الفقرةُ أيضاً واضحةُ الدلالةِ على أن اللّهَ تعالى لا يرضى بظلمِ عبادِهِ، وأنه

---

(١) المصدران السابقان.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٢٧ - ٤٢٨. وعنه: مستدرك وسائل الشيعة، ج ١٣، ص ١٦١، الحديث (١٥٠١٨).

(٣) المصدر السابق، ص ٤٢٨. وعنه: مستدرك وسائل الشيعة، ج ١٣، ص ١٦١، الحديث (١٥٠١٨).

(٤) المصدر السابق.

(٥) المصدر السابق، ص ٤٢٩. وعنه: مستدرك وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ٩٨، الحديث (١٣٦٢٤).
زيد في التحف بعد هذه الجملة «**ومَن يكن كذلك فهو رهينُ هلاكٍ في الدنيا والآخرةِ**».

منتصرٌ لا محالةَ للمظلومين. وأن انتصارَهُ لهم قد يكون بما لا يريد الظالمُ حصولَهُ؛ وهو زوالُ النعمةِ عنه، بينما يكون داعيه إلى الظلمِ هو الحصولَ على هذه النعمةِ.

الدوحةُ الثالثةُ: أهميةُ رأيِ الأمةِ

مما يُلاحَظ - بوضوحٍ شديدٍ - في هذا العهدِ الشريفِ إيلاءُ الإمامِ عليٍّ عليه السلام رأيَ الأمةِ الأهميةَ اللائقةَ في خصوصِ أداءِ الحاكمِ مهامَّهُ. مع التأكيدِ على أن رأيَ الناسِ ليس هو الملاكَ التامَّ والمطلقَ في تحديدِ ما يكون عدلاً وما يكون ظلماً.

ونلمسُ أهميةَ رأيِ الأمةِ في عددٍ من الفقراتِ، تمثل كلُّ واحدةٍ منها غصناً مثمراً.

الغصنُ الأولُ: قوله عليه السلام **«ثم اعلمْ - يا مالكُ - أني قد وجَّهتُك إلى بلادٍ قد جَرَت عليها دولٌ قبلك؛ من عدلٍ وجورٍ، وأن الناسَ ينظرون من أمورِك في مثلِ ما كنتَ تنظر فيه من أمورِ الولاةِ قبلك، ويقولون فيك ما كنتَ تقولُ فيهم، وإنما يُستدلُّ على الصالحين بما يُجري اللّهُ لهم على ألسنِ عبادِهِ»**[1].

فالإمامُ عليٌّ عليه السلام ينبِّه عاملَه - في هذه الفقرةِ - إلى حقيقةٍ تاريخيةٍ واجتماعيةٍ؛ وهي أنه سيتولى شؤونَ الحكمِ في بلدٍ سبقه عليها عمالٌ وولاةٌ، وكان لهم - بطبيعةِ الحالِ - صوابُهم وخطأُهم، وبالتالي رضا الناسِ - أي الأمةِ - عنهم، أو سخطُهم عليهم.

والعادةُ أن الناسَ لا يكتمون قناعاتِهم واعتقاداتِهم دائماً. وما جرى على العمالِ السابقين سيجري على العمالِ اللاحقين؛ من الرضا والسخطِ.

وقد تسألُ، وتقولُ: وما هي أهميةُ رأيِ الأمةِ في ما يتعلَّقُ بإقامةِ العدلِ؟

الجوابُ: إن العدلَ لا يقيمه العاملُ/ الوالي وحده، وإنما يعينه على ذلكَ معاونوه، وجنودُهُ، والأمةُ. فإذا سخطت الأمةُ سقط ركنٌ مهمٌّ من أركانِ المعادلةِ، وسيؤثِّر سقوطُها سلبيّاً على قدرةِ العاملِ ومعاونيه على إقامةِ العدلِ، وقد يمتدُّ هذا التأثيرُ السلبيُّ إلى نيَّاتهم في إقامتِهِ ما داموا غيرَ معصومين.

(١) المصدر السابق، ص ٤٢٧. وعنه: مستدرك وسائل الشيعة، ج ١٣، ص ١٦١، الحديث (١٥٠١٨).
زيد في التحف بعد هذه الجملة «ومَن يكن كذلك فهو رهينُ هلاكٍ في الدنيا والآخرةِ».

الغصنُ الثاني: قولُهُ ﴿ع﴾ «**وإنما عِمادُ الدين، وجُماع المسلمين، والعُدَةُ للأعداءِ، العامةُ من الأمةِ، فليكن صغوُك لهم، وميلُك لهم**»[١].

والإمامُ عليٌّ ﴿ع﴾ يعزِّزُ - في هذه الفقرةِ - ما ذكرناه في الفقرةِ السابقةِ من أهميةِ رأيِ الأمةِ؛ لسببٍ بسيطٍ يتمثل في أنه يرى فيها العمادَ للدين، والجُماعَ للمسلمين. وحينئذٍ فإن من المنطقيِّ لزومَ الإصغاءِ لرأيِهم، والميلَ إليهم؛ خلافَ ما يفعله الطغاةُ والمستبدون من استضعافِ الناسِ وإقصائِهم عن الشأنِ العامِّ.

الغصنُ الثالثُ: قوله ﴿ع﴾ «**وإن أفضلَ قرةِ عينِ الولاةِ استقامةُ العدلِ في البلادِ، وظهورُ مودةِ الرعيةِ.**

وإنه لا تظهر مودتُهم إلا بسلامةِ صدورِهم، ولا تصحُّ نصيحتُهم إلا بحيطتِهم على ولاةِ أمورِهم، وقلةِ استثقالِ دولِهم، وتركِ استبطاءِ انقطاعِ مدتِهم.

فافسح في آمالِهم، وواصِلْ في حسنِ الثناءِ عليهم، وتعديدِ ما أبلى ذوو البلاءِ منهم؛ فإن كثرةَ الذكرِ لحسنِ أفعالِهم تهزُّ الشجاعَ، وتحرِّضُ الناكلَ إن شاء اللّهُ»[٢].

وقد سلَّط الإمامُ ﴿ع﴾ الضوءَ - في هذه الفقرةِ - على ما يرجوه الوالي العاقلُ والصادقُ من تولِّيه، وكيف يجب عليه أن يقرأ نفسياتِ أبناءِ الأمةِ، بالخصوصِ مَن يعمل في مؤسساتِ الدولةِ، وكيف يترجم معرفتَه هذه من أجلِ دوامِ حالةِ الرضا بدوامِ العدلِ.

الغصنُ الرابعُ: قولُهُ ﴿ع﴾ «**وأما بعدُ فلا تطوِّلنَّ احتجابَك عن رعيتِك؛ فإن احتجابَ الولاةِ عن الرعيةِ شعبةٌ من الضيقِ، وقلةُ علمٍ بالأمورِ. والاحتجابُ منهم يقطع عنهم علمَ ما احتجبوا دونه؛ فيصغُر عندهم الكبيرُ، ويعظم الصغيرُ، ويقبح الحسنُ، ويحسن القبيحُ، ويُشاب الحقُّ بالباطلِ، وإنما الوالي بشرٌ لا يعرف ما توارى عنه الناسُ به من الأمورِ، وليست على الحقِّ سماتٌ تُعرف بها ضروبُ الصدقِ من الكذبِ.**

وإنما أنت أحدُ رجلين:

---

(١) المصدر السابق، ص ٤٢٩. وعنه: مستدرك وسائل الشيعة، ج ١٣، ص ١٦١، الحديث (١٥٠١٨).

(٢) المصدر السابق، ص ٤٣٣ - ٤٣٤. وعنه: مستدرك وسائل الشيعة، ج ١٣، ص ١٦٤ - ١٦٥، الحديث (١٥٠١٨).

- **إما امرؤٌ سخت نفسُك بالبذلِ في الحقِّ؛ ففيم احتجابك؛ من واجبِ حقٍّ تعطيه، أو فعلٍ كريمٍ تسديه؟!**
- **أو مبتلى بالمنعِ؛ فما أسرعَ كفَّ الناسِ عن مسألتِك إذا أيسوا من بَذْلِك.**

مع أن أكثرَ حاجاتِ الناسِ إليك مما لا مؤونةَ فيه عليك؛ من شكاةِ مظلمةٍ، أو طلبِ إنصافٍ في معاملةٍ»[١].

وفي هذا الغصنِ يسلِّط الإمامُ عليه السلام الضوءَ فيها على آفةٍ من آفاتِ الحكمِ يتسبب فيها الجورُ والظلمُ، أو تكون هي نتيجةً للظلمِ والجورِ؛ وهي آفةُ (الاحتجاب).

والاحتجابُ يعني قطعَ جسورِ التواصلِ الحميمِ بين الحاكمِ والمحكومِ، فلا يستطيعُ صاحبُ الحقِّ أن يصلَ إلى حقِّهِ، ولا المظلومُ أن يرفعَ ظلامتَهُ، أو يتعسَّرُ عليه ذلك؛ بما يجعل الراعيَ بمثابةِ المحتجِبِ عن رعيتِهِ.

ثم إن الإمامَ علياً عليه السلام بيَّن سببَ الاحتجابِ، أو أسبابَهُ، ومخاطرَهُ، وتداعياتِهِ الفادحةَ. وذلك في سياقِ التحذيرِ منه، والنهيِ عنه.

الغصنُ الخامسُ: قوله عليه السلام **«وإن ظنت الرعيةُ بك حيفاً فأصحِر لهم بعذرِك، واعدِل عنك ظنونَهم بإصحارِك؛ فإن في ذلك رياضةً منك لنفسِك، ورفقاً برعيتِك، وإعذاراً تبلغ به حاجتَك من تقويمِهم على الحقِّ»**[٢].

قد لا يتيسر للوالي، أو المسؤولِ، أن يقومَ بواجباتِهِ كاملةً تجاه الأمةِ، وهذا أمرٌ لا ينبغي استبعادُه؛ فإن العالَم عالَمُ تزاحمٍ وتصادم. غيرَ أن عدمَ قدرة المسؤول على ذلكَ لا يسوغُ أن يكونَ بسببِ تقصيرٍ من الوالي، وإلّا كان من الواجبِ محاسبتُهُ وتحملُهُ، أو تحميلُهُ، تداعياتِ التقصيرِ.

أما إذا كان عدمُ وفاءِ الوالي، أو المسؤولِ، بالتزاماتِهِ، أموراً خارجةً عن إرادتِهِ فإن عليه أن يضع الأمةَ في الصورةِ؛ لأن لرأيِها أهميةً، فإن هو لم يفعلْ ساءت العلاقةُ بينهما فانتقضَ ركنٌ من أركانِ إقامةِ العدلِ.

---

(١) المصدر السابق، ص ٤٤١. وعنه: مستدرك وسائل الشيعة، ج ١٣، ص ١٦٩، الحديث (١٥٠١٨).

(٢) المصدر السابق، ص ٤٤٢. وعنه: مستدرك وسائل الشيعة، ج ١٣، ص ١٧٠، الحديث (١٥٠١٨).

وهذا ما عالجه الإمامُ ﵇ في هذا الغصنِ بالتأكيدِ على مكاشفةِ الأمةِ بما يواجهه من عقباتٍ وأزماتٍ. وذلك تحقيقاً لثلاثةِ أهدافٍ لا غنى عنها، وهي:

أ - رياضة الوالي نفسَهَ.

ب - الرفقُ بالرعيةِ.

جـ - توفيرُ المبرراتِ المشروعةِ للإجراءاتِ اللازمِ اتخاذُها.

الغصنُ السادسُ: في سياقِ وصيةِ الإمامِ ﵇ لواليه بعددٍ من الوصايا؛ في ما ينبغي اختيارُهُ والاهتمامُ به؛ مما يكون أفضلَ، وأحسنَ، وأقربَ إلى العدلِ، يقول - في تبريرِ ذلك - «**فإن سخطَ العامةِ يجحف برضا الخاصةِ، وإن سخطَ الخاصةِ يُغتفر مع رضا العامةِ**»[1].

الغصنُ السابعُ: لنختم هذه الأغصانَ المثمرةَ بالوقوفِ على قولٍ للإمامِ عليٍّ ﵇؛ في هذا العهدِ، يؤكد فيه على مكانةِ الأمةِ، وأهميةِ رأيِها الإيجابيِّ في المسؤولِ؛ حيث يقول في الدعاءِ لنفسِهِ ولعاملِهِ «**وأنا أسأل اللّهَ؛ بسعةِ رحمتِهِ، وعظيم قدرتِهِ على إعطاءِ كلِّ رغبةٍ، أن يوفقَني وإياك لِما فيه رضاه؛ من الإقامةِ على العذرِ الواضحِ إليه، وإلى خلقِهِ، مع حسنِ الثناءِ في العبادِ، وجميلِ الأثرِ في البلادِ**»[2].

الدوحةُ الرابعةُ: العدلُ مع النفسِ هو البدايةُ

يوصي الإمامُ عليٌّ ﵇ واليَه بما لا يسوغ تجاهلُهُ؛ ويقول «**فليكنْ أحبَّ الذخائر إليك ذخيرةُ العملِ الصالحِ**[3]**. فاملِك هواك، وشحَّ بنفسِك عما لا يحلُّ لك؛ فإن الشحَّ بالنفسِ الإنصافُ منها في ما أحببتَ وكرهتَ**»[4].

ولمعرفةِ خلفيةِ هذه الوصيةِ القيمةِ يجب أن نعرفَ:

١ - أن اللّهَ تعالى لم يخلقْ الناسَ في هذه الدنيا عبثاً؛ فذلك لا يليقُ به سبحانَهُ. وإنما لغرضٍ حكيمٍ؛ أبانه اللّهُ تعالى بقولِهِ ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[5].

---

(١) المصدر السابق، ص ٤٢٩. وعنه: مستدرك وسائل الشيعة، ج ١٣، ص ١٦٢، الحديث (١٥٠١٨).

(٢) المصدر السابق، ص ٤٤٥. وعنه: مستدرك وسائل الشيعة، ج ١٣، ص ١٧٢، الحديث (١٥٠١٨).

(٣) زيد في التحف هنا قوله « بالقصد فيما تجمع، وما ترعى به رعيتك».

(٤) المصدر السابق، ص ٤٢٧. وعنه: مستدرك وسائل الشيعة، ج ١٣، ص ١٦١، الحديث (١٥٠١٨).

(٥) سورة الذاريات، الآية ٥٦.

٢ ـ أن عالمَ الدنيا ليست هي نهايةَ المشوارِ بل بدايتُهُ، أو وسطُهُ. فهي عالمُ العملِ لا الجزاءِ.

٣ ـ أن عالمَ الآخرةِ هو ما نُجازى فيه على ما قدَّمنا.

٤ ـ أن الجزاءَ من جنسِ العملِ، إن خيراً فخيرٌ، وإن شرّاً فشرٌّ.

٥ ـ أن الموانعَ للخيرِ متنوعةٌ، منها ما هو داخليٌّ يتمثَّلُ في النفسِ، ومنها ما هو خارجيٌّ.

٦ ـ أن النفسَ هي أعدى الأعداءِ؛ إن لم يُتحكَّم فيها بالعدلِ، وقد رُوي عن النبيِّ ﷺ أنه قال «**أعدى عدوِّك نفسُك التي بين جنبَيك**»[١].

والنتيجةُ: أن الإنسانَ لا بدَّ له من ذخيرةٍ يقدمها لتأمينِ سعادةٍ منشودةٍ، وأن العملَ الصالحَ ـ بمعناه الواسعِ ـ هو أفضلُ الذخائرِ، وأن نهيَ النفسِ عن الهوى هو أهمُّ الأعمالِ.

وهذا ما يصدقه القرآنُ الكريمُ، ويؤكده، بقولُ اللّهِ تعالى ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ ﴿٤٠﴾ فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ﴾[٢].

الدوحةُ الخامسةُ: العدلُ مراتبُ

العدلُ مفهومٌ عريضٌ، ومصاديقُهُ كثيرةٌ، وله امتداداتٌ أفقيةٌ وعموديةٌ. ويسهل استيعابُ ذلك إذا وضعنا بعينِ الاعتبارِ أن الحقوقَ متفاوتةٌ ومختلفةٌ؛ في طبيعتِها، ومتعلَّقاتِها، ومجالاتِها، وأصحابِها؛ فالعدلُ ـ إذن ـ مراتبُ؛ تتفاوتُ شدةً وضعفاً[٣].

وانطلاقاً من هذه الحقيقةِ، سنقف على فقرةٍ جاءت في عهد الإمامِ عليٍّ عليه السلام في بيانِ ذلك، وهي قولُهُ عليه السلام «**وليكن أحبَّ الأمورِ إليك أوسطُها في الحقِّ، وأعمُّها في العدلِ، وأجمعُها للرعيةِ؛ فإن سخطَ العامةِ يجحف برضا الخاصةِ، وإن سخطَ الخاصةِ يُغتفر مع رضا العامةِ.**

---

(١) عدة الداعي لابن فهد الحلي، وعنه: بحار الأنوار، ج ٦٧، ص ٦٤، أبواب الإسلام، والإيمان ...، الباب ٤٥، الحديث ١.

(٢) سورة النازعات، الآيتان ٤٠، ٤١.

(٣) الحلي، فخر المحققين (ت ٧٧١هـ)، إيضاح الفوائد، ج ٤، ص ٣١٦.

وليس أحدٌ من الرعيةِ أثقلَ على الوالي مؤونةً في الرخاءِ، وأقلَّ له معونةً في البلاءِ، وأكرهَ للإنصافِ، وأسألَ بالإلحافِ، وأقلَّ شكراً عند الإعطاءِ، وأبطأَ عذراً عند المنعِ، وأضعفَ صبراً عند ملماتِ الأمورِ من الخاصةِ»[١].

ومن أجلِ زيادةِ البصيرةِ - بما تضمَّنه هذا المقطعُ من معانٍ وفوائدَ - سنقتطف الثمارَ التاليةَ:

الثمرةُ الأولى: أن الناسَ؛ بما فيهم المتصدِّي للمسؤوليةِ السياسيةِ، قد يكونون أمام خياراتٍ متعددةٍ، ولا يستطيعون أن ينفِّذوها بأجمعِها؛ لأن بعضَها يزاحمُ بعضاً.

الثمرةُ الثانيةُ: أن هذه الخياراتِ قد لا تتساوى في الأهميةِ. وعليهِ، فإن من اللازمِ أن يُقدَّم بعضُها وتُهمَل الأخرى.

الثمرةُ الثالثةُ: أن تقديمَ بعضِ الخيارات على بعضٍ لا يصحُّ أن يكونَ اعتباطيّاً ودون مبررٍ وجيهٍ، وأن هذا المبررَ يجب أن يكونَ معقولاً ومقبولاً.

الثمرةُ الرابعةُ: أن في كلِّ مجتمعٍ شريحتين:

أ - (العامة = العوام)؛ وهم جمهورُ الناسِ فيه.

ب - (الخاصة = الخواص)؛ وهم نخبتُهُ التي تحظى بالتقدمِ فيه لسببٍ أو لآخرَ.

ومصالحُ الشريحتين قد تتضادُّ، والخياراتُ المناسبةُ لكلٍّ منهما قد تتعارضُ؛ فإن من عادةِ العامةِ - مثلاً - «استثقال ما عزب عنهم، واستنكارُ ما بعُد مأخذُه عليهم»[٢].

لذلكَ، فإن ما يجب على المسؤولِ العادلِ أن يراعيَهُ - في تقديمِ هذا الخيارِ على ذاك - هو الحقُّ والعدلُ لا سواه.

الثمرةُ الخامسةُ: أن الخياراتِ إذا تعددت، وكانت جميعُها عادلةً ومحقةً؛ وهذا متصوَّرٌ، فإن الواليَ والمسؤولَ يجب عليه - في المشروعِ الإسلاميِّ - أن يُقدِّم الخيارَ الأولى بالتقديمِ؛ وهو ما كان أقربَ إلى الحقِّ، وأعمَّ في العدلِ، وأجمعَ للأمةِ؛ وهو ما كان أقربَ إلى جمهورِ الأمةِ وليس خصوصَ النخبةِ منهم.

---

(١) نهج البلاغة، ص ٤٢٩. وعنه: مستدرك وسائل الشيعة، ج ١٣، ص ١٦٢، الحديث (١٥٠١٨).

(٢) الفارابي، أبو نصر (ت ٣٣٩هـ)، المنطقيات، ج ١، ص ٣٨٢، كتاب الجدل.

ولذلكَ أسبابٌ كثيرةٌ؛ يجمعها اثنان:

١ ـ أن سخطَ العامةِ أشدُّ ضرراً من سخطِ الخاصةِ.

٢ ـ أن العامةَ أوفى للمصالحِ العامةِ من الخاصةِ، وهي أولى بالإرضاءِ.

الدوحةُ السادسةُ: أعداءُ العدلِ وأولياؤه

من أجلِ تحققِ العدلِ فإن من اللازمِ توفيرَ البيئةِ المناسبةِ؛ التي ترتفع فيها الموانعُ وتتحققُ المقتضِيات. ومن مظاهرِ هذه البيئةِ معرفةُ أعداءِ العدلِ وتجنبُهم، ومعرفةُ أولياءِ العدلِ والاقترابُ منهم.

فهنا فرعان:

الفرع الأول: الرذائليون

ليس من السهلِ، بل ولا من المتاحِ، أن يتحقق العدلُ ـ من منظورِ المشروعِ الإسلاميِّ ـ في بيئةٍ غيرِ فاضلةٍ، أو من غيرِ أهلِ الفضلِ.

لذلكَ، نجد الإمامَ عليّاً عليه السلام يحذِّر واليَه ـ في سياقِ حضِّه على إقامةِ العدلِ، والوفاءِ بالحقوقِ ـ من الرذائلِ وأهلِها؛ باعتبارِها ومَن ابتلي بها موانعَ دون العدلِ.

وقد ورد في كلامِ الإمامِ عليه السلام شواهدُ عديدةٌ على ذلكَ، منها:

الشاهدُ الأولُ: قولُهُ عليه السلام **«أطلِق عن الناسِ عقدةَ كلِّ حقدٍ، واقطَع عنك سببَ كلِّ وترٍ، وتغابَ عن كلِّ ما لا يضَح لك، ولا تعجلنَّ إلى تصديقِ ساعٍ؛ فإن الساعيَ غاشٌّ وإن تشبَّه بالناصحين»**[1].

والإمامُ عليٌّ عليه السلام ـ في توجيهِهِ هذا ـ يبيِّن لعاملِهِ، ولنا أيضاً:

أ ـ أن اللازمَ على المتصدِّي لإقامةِ العدلِ أن يحررَ نفسَهُ من عُقَد الأحقادِ والثاراتِ، ويسدَّ الثغراتِ التي يمكن أن يتسللَ إليه شيءٌ من ذلك.

ب ـ أن لا يبنيَ مواقفَه على ما لا يكونُ واضحاً عنده صحتُهُ، ولا يقطعَ الصلةَ بما لا يتجلَّى له بطلانُهُ.

---

(١) نهج البلاغة، ص ٤٢٩ ـ ٤٣٠. وعنه: مستدرك وسائل الشيعة، ج ١٣، ص ١٦٢، الحديث (١٥٠١٨).

جـ - أن لا يسارعَ إلى الأخذِ بما يُلقَى إليه من مقولاتٍ؛ قد تصيبُ وقد تخطئُ، وأن لا يكونَ ساذجاً ويحسنَ الظنَّ في الوشاةِ ويصدقَهم؛ بل إن عليه التثبتَ والتبينَ من هؤلاء خاصةً.

الشاهدُ الثاني: قولُهُ ﷺ «**ولا تُدخلنَّ في مشورتِك بخيلاً يعدلُ بك عن الفضلِ، ويعدك الفقرَ، ولا جباناً يضعِفُك عن الأمورِ، ولا حريصاً يزيِّن لك الشرهَ بالجورِ؛ فإن البخلَ والجورَ والحرصَ غرائزُ شتى يجمعها سوءُ الظنِّ باللّهِ**»[١].

لما كان الإنسانُ - غيرُ المعصومِ والمسددِ من اللّهِ تعالى بشكلٍ كاملٍ - غيرَ محيطٍ بكلِّ شيءٍ علماً، فهو لا يستغني عن المشورةِ؛ التي هي طلبُ الرأيِ من الآخَرين في ما لا نحيط بها علماً.

والإمامُ ﷺ ينهى واليَه - وإيانا بالتبعِ - عن مشورةِ فئاتٍ من الناسِ، وهم: البخلاءُ، والجبناءُ، وأهلُ الحرصِ. وهذه الفئاتُ ابتُليت بآفاتٍ تحول بين الإنسانِ والسيرِ في طريقِ الفضلِ والعدلِ.

وذلك، أن البخيلَ - بسببِ شدةِ حبِّهِ للمالِ؛ إلى الحدِّ الذي يوقعه في أسْرِهِ - لا يستطيعُ التخلصَ من إسارِهِ. ومن هنا، فإنه لا يحب الفضلَ، ولا يكون ناصحاً بالبذلِ؛ ولا غنى هاتين الفضيلتين في مسيرةِ العدلِ الفاضلةِ.

وقل مثلَ ذلك بالنسبةِ إلى الجبانِ؛ فإنه - بسببِ جبنِهِ - لا ينصح عادةً بالإقدامِ؛ حيث يلزم فعلُهُ. ولا غنى عن الإقدامِ في كثيرٍ من مواردِ إقامةِ العدلِ؛ كما لا يخفى على مَن جرَّب الأمورَ واختبر الحياةَ.

وأما الحريصُ؛ وهو شديدُ القربِ من البخيلِ في الوصفِ والطبيعةِ، بفارقِ أن الغالبَ على البخيلِ هو الحرصُ على إبقاءِ ما كسَب، والغالبَ على الحريصِ هو الرغبةُ الشديدةُ في تحصيلِ ما يرجو ويحب[٢].

---

(١) المصدر السابق، ص ٤٣٠. وعنه: مستدرك وسائل الشيعة، ج ١٣، ص ١٦٢، الحديث (١٥٠١٨).

(٢) ينبغي أن لا يفوت القارئَ الكريمَ أن (الحرص) عُرِّف في اللغة - كما في المحكم لابن سيده، ولسان العرب لابن منظور، وغيرهما - بأنه «شدة الإرادة والشره إلى المطلوب». وهو - بهذا التفسير - معنى حياديٌّ، يمكن تطبيقه:
أ - في الأمور الحسنة؛ مثل قوله تعالى ﴿إِن تَحْرِصْ عَلَىٰ هُدَاهُمْ...﴾ [النحل/ ٣٧]، وقوله تعالى ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة/ ١٢٨].

إن الحريصَ هو أيضاً - كالبخيلِ - لا يتورعُ عن تحقيقِ رغباتِهِ؛ المشروعِ منها وغيرِ المشروعِ، بما حلَّ أو حرُم من الوسائلِ؛ وإن كانت الجورَ وظلمَ العبادِ.

ثم يختم الإمامُ عليٌّ عليه السلام؛ وهو المربِّي العالِم، ببيانِ أصلِ هذه الرذائلِ وجذرِها الخبيثِ، ويقول إنه (سوءُ الظنِّ باللّهِ). ولا ريبَ في أن مَن لم يعرف اللّهَ تعالى، أو عرفه وانحرفَ عنه، سيفتقد الركونَ إليه تعالى والاطمئنانَ بوعدِهِ، وهذا معنى سوءِ الظنِّ باللّهِ سبحانَهُ.

الشاهدُ الثالثُ: قولُ الإمامِ عليٍّ عليه السلام «**إن شرَّ وزرائِك مَن كان للأشرارِ قبلك وزيراً، ومَن شرِكهم في الآثامِ؛ فلا يكونَنَّ لك بطانةً؛ فإنهم أعوانُ الأَثَمةِ، وإخوانُ الظلمةِ**»[1].

قد يُبتلى المسؤولُ السياسيُّ، وأمثالُهُ؛ حينما يتولَّى المسؤوليةَ، بأن الفريقَ الذي يُفترض به أن يكونَ عوناً له على أداءِ مهامِّه بإحسانٍ لإقامةِ العدلِ، أنهم كانوا مشارِكين - بشكلٍ، أو بآخرَ - في بناءِ الوضعِ الفاسدِ السابقِ.

فهل يُتوقَّع من مثلِ هذا الفريقِ أن يقدِّمَ العونَ لإقامةِ العدلِ؟

الجوابُ: إن الإمامَ عليه السلام ينفي ذلك، أو يشككُ فيه على الأقلِّ. ويعلِّلُه بأن مَن كان عوناً على الشرِّ، ومشارِكاً في الإثمِ؛ حتى بلغ مرتبةً يصح وصفُهُ فيها بأنه من أعوانِ الأثمةِ، وإخوانِ الظلمةِ، إن الواحدَ من هؤلاء لا يمكن أن يكونَ معيناً على عدلٍ، ولا خصماً للجورِ.

لذلكَ، لا يجوزُ أن يتخذ المسؤولُ هذه الشريحةِ بطانةً له؛ بأن يجعلَهم من الدائرةِ القريبةِ والمشاركةِ في اتخاذِ القرارِ.

ثم إن الإمامَ عليه السلام يخفف الوطأةَ على واليه، وعلينا أيضاً، بالتأكيدِ على أن اللّهَ تعالى جعل للخيرِ طرقاً لا تخلو منها الأرضُ، وأن أعوانَ الظلمةِ والفاسدين إذا استغنينا عنهم

ب - في الأمور القبيحة؛ مثل قوله تعالى ﴿وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ ٱلنَّاسِ عَلَىٰ حَيَوٰةٍ...﴾ [البقرة/ ٩٦].
غيرَ أن الغالبَ على استعمالِهِ - دون قيدٍ - في معناه المذموم، فيقال فلانٌ حريصٌ؛ بمعنى شديدِ الرغبةِ والطلبِ للشيءِ الذي لا ينبغي أن يُرغب فيه أصلاً، أو أن لا يُطلَب على هذا النحوِ. وأما استعمالُهُ الإيجابيُّ فيقال فيه (حريص على طلب العلم، أو الفضيلة) مثلاً.
ومرادُ الإمامِ عليه السلام الثاني دون الأول.

(١) نهج البلاغة، ص ٤٣٠. وعنه: مستدرك وسائل الشيعة، ج ١٣، ص ١٦٢، الحديث (١٥٠١٨).

فإن اللّهَ تعالى معوِّضنا عنهم مَن هو خيرٌ منهم؛ ممن لا يقلُّ عنهم كفاءةً، ويفوقُهم فضلاً.

فقال ﷺ **«وأنت واجدٌ منهم خيرَ الخلفِ؛ ممن له مثلُ آرائِهم ونفاذِهم، وليس عليه مثلُ آصارِهم وأوزارِهم وآثامِهم؛ ممن لم يعاون ظالماً على ظلمِهِ، ولا آثماً على إثمِهِ. أولئك أخفُّ عليك مؤونةً، وأحسنُ لك معونةً، وأحنى عليك عطفاً، وأقلُّ لغيرِك إلفاً.**

فاتخذ أولئك [أي الخيرين] **خاصةً لخلواتِك وحفلاتِك»**[(١)].

ومما يُروَى في خطرِ تأثيرِ بطانةِ السوءِ، وحرصِها على الاستئثارِ بالتواصلِ المباشرِ مع الحاكمِ دون العامةِ، أن عبدَ الرحمنِ الداخلَ؛ مؤسسَ الدولةِ الأمويةِ في الأندلسِ «كان يحضر الجنائزَ، ويصلي عليها، ويصلي بالناسِ إذا كان حاضراً الجمعَ والأعيادَ، ويخطب على المنبرِ، ويعود المرضى، ويكثِر مباشرةَ الناسِ والمشيَ بينهم، إلى أن حضر في يومِ جنازةَ فتصدى له - في منصرَفِه عنها - رجلٌ متظلِّمٌ عاميٌّ وقاحٌ ذو عارضةٍ، فقال له: أصلح اللّهُ الأميرَ، إن قاضيَك ظلمني، وأنا أستجيرك من الظلمِ!

فقال له: تنصَف إن صدقتَ.

فمدَّ الرجلُ يدَه إلى عنانِهِ، وقال: أيها الأمير! أسألك باللّهِ لَما برحتَ من مكانِك حتى تأمرَ قاضيَك بإنصافي؛ فإنه معك. فوجم الأميرُ، والتفتَ إلى مَن حوله مِن حشمِهِ، فرآهم قليلاً، ودعا بالقاضي وأمر بإنصافِهِ.

فلما عاد إلى قصرِهِ كلَّمه بعضُ رجالِهِ؛ ممن كان يكره خروجَهُ وابتذالَه في ما جرى، فقال له: إن هذا الخروجَ الكثيرَ - أبقى اللّهُ تعالى الأميرَ - لا يجمُلُ بالسلطانِ العزيزِ، وإن عيونَ العامةِ تخلُقُ تجِلَّتَه، ولا تؤمَنُ بوادرُهم عليه، فليس الناسُ كما عُهِدوا!

فترك من يومئذٍ شهودَ الجنائز وحضورَ المحافلِ...»[(٢)].

وكان من نتائجِ هذه النصيحةِ القبيحةِ، والاستجابةِ الأشدِّ قبحاً أن هذا الأميرَ الأمويَّ

---

(١) المصدر السابق.
والخلوات جمع خلوة، ويراد بها - هنا -: المجالس الخاصة؛ لتدارسِ الأمورِ والتشاورِ حولها.
وأما الحفلاتُ فجمعُ حفلةٍ، بمعنى: المجلس العام، أو ساحات العملِ والتنفيذ.

(٢) ذكر بلاد الأندلس، ص ٩١. نقله عنه المقري التلمساني في نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج ٣، ص ٣٧.

وضع «لكلِّ مَن أتى بعده، من أمراءَ وخلفاءِ بني أميةَ رسماً تمسَّكوا به، وهو عدمُ الظهورِ للعامةِ إلا في مناسباتٍ معينةٍ.

فإذا خرج أحدُهم، لا يكون ذلك إلا في موكبٍ مهيبٍ، يصعب الاقترابُ منه البتةَ»[١].

وليتَ هذا وقف عند حدودِ مَن غبر من سلطاتِ الجورِ، لكنه تعدَّاهم إلى مَن جاء بعدهم؛ ممن سار بسيرتهم، واعتمد طريقتَهم ونهجَهم!

فهذه النصيحةُ القبيحةُ لم تصبَّ في مصلحةِ عمومِ الناسِ، وهي لا تندرجُ إلا في إطارِ التملقِ، ولا أثرَ لها سوى إبعادِ الناسِ عن الوالي، مع مسيسِ حاجتِهم إلى ذلك.

ومن هنا، فلا يصح للسلطةِ العادلةِ الإبقاءُ على مثلِ هذه الطبقةِ الفاسدةِ، وإذا أريد تحقيقُ العدلِ وإقامتُهُ فإنما يُتاح ذلك بقدرِ ما ينجزه الساعون للإصلاحِ من قطيعةٍ مع الواقعِ الظالمِ ومَن ساهم فيه؛ ممن لا يُرجى صلاحُهُ، أو فرضِ العملِ بالعدلِ عليه.

ولا يحتاج الأمرُ مزيدَ تأكيدٍ في أن فاقدَ الشيءِ لا يعطيه؛ فإن الظالمَ، ومَن عاش يرتع في الظلمِ ويعتاش عليه، لا يُرجى أن ينقلبَ بين عشيةٍ وضحاها إلى داعيةِ عدلٍ، ومعينٍ على إقامتِهِ[٢].

وعلى هذا الأساسِ، فإن نبيَّ اللّهِ إبراهيمَ عليه السلام لَما حباه اللّهُ تعالى بالإمامةِ؛ وهي ما يُقام بها العدلُ التامُّ، سألها ـ من بعدِهِ ـ لذريتِهِ، فأجابه اللّهُ عزَّ وجلَّ إلى ذلك؛ مستثنياً الظالمين منهم؛ بسببِ عدمِ السنخيةِ بين الظالمِ ومَن تلبَّس به وبين العدلِ المطلقِ. قال اللّهُ عزَّ اسمُهُ ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۖ قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۖ قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِى ۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾[٣].

---

(١) الخلف، سالم بن عبد اللّه (معاصر)، نظم حكم الأمويين ورسومهم في الأندلس، ج ١، ص ٢٧٥.

(٢) لعل هذا هو السرَّ في قولِ الإمامِ عليٍّ عليه السلام عن نفسِهِ «... **وقد علمتُم موضعي من رسولِ اللّهِ صلى الله عليه وآله بالقرابةِ القريبةِ، والمنزلةِ الخصيصةِ. وضعني في حجره وأنا ولدٌ؛ يضمني إلى صدرِهِ، ويكنفني إلى فراشهُ، ويمسني جسدَهُ، ويشمني عرفَهُ. وكان يمضغ الشيءَ ثم يلقِمُنيه. وما وجد لي كذبةً في قولٍ، ولا خطلةً في فعلٍ** ...» [نهج البلاغة، ص ٣٠٠، الخطبة ١٩٢].
وآخرُ قولِهِ يبين الغرضَ من أولِهِ؛ إذ إن الإمامَ عليه السلام أجلُّ من أن يتباهَى على غيرِهِ بمجردِ القربِ المعيشيِّ من رسولِ اللّهِ صلى الله عليه وآله، وإنما كان بصددِ بيانِ أن هذا القربَ انتهى به إلى هذه المكانةِ، وما على الأمةِ من فرضِ الانحيازِ إليه وليس إلى غيرِهِم؛ ممن نادُّوه وعادَوه.

(٣) سورة البقرة، الآية ١٢٤.

الفرعُ الثاني: الفضائليون

كما يشكِّل الرذائليون مانعاً عن العدلِ، فإن الفضائليين يشكِّلون مقتضِياً من مقتضِياتِهِ، وعاملاً من عواملِهِ. فلنُورِدْ بعضَ الشواهدِ على ذلكَ من كلماتِ الإمامِ عليه السلام في عهدِهِ للأشترِ (رضوان اللّه عليه).

الشاهدُ الأولُ: قولُهُ عليه السلام **«ثم ليكن آثَرهم عندك أقولُهُم بمرِّ الحقِّ لك، وأقلُّهُم مساعدةً في ما يكون منك مما كره اللّهُ لأوليائِهِ، واقعاً ذلك من هواك حيث وقعَ»**[1].

هذه الفقرةُ من العهدِ العلوي تؤكدُ على علوِّ مكانةِ العدلِ في المشروعِ الإسلاميِّ، من جهةٍ، وأن مراعاةَ الحقوقِ تعتبر أولويةً مطلقةً، وأن أهلَ الفضلِ والعدلِ يشكلون البيئةَ الصالحة لإقامةِ العدلِ.

وعليهِ، فإن لا يسوغ للمسلم ـ خصوصاً من يتبوأ مسؤوليةً عامةً ـ أن يجمعَ حوله المتملِّقين والمتسلِّقين؛ ممن لا يهمُّهم سوى البقاءِ حول المسؤولِ، والنزولِ عند رغباتِهِ؛ لضمانِ اعتبارٍ ماديٍّ أو معنويٍّ.

بل إن الواجبَ على الساعي في إقامةِ العدلِ ـ سياسيّاً كان، أو اجتماعيّاً ـ أن يجمعَ حوله أهلَ النزاهةِ؛ ولهؤلاء علاماتٌ يُعرَفون بها.

فمن علاماتِ أهلِ النزاهةِ أنهم حريصون ـ في جميعِ الظروفِ ـ على قولِ الحقِّ وفعلِهِ، بعيدون عن قولِ الباطلِ وفعلِهِ.

الشاهدُ الثاني: قولُ الإمامِ عليه السلام **«والصَقْ بأهلِ الورعِ والصدقِ»**[2].

والملاحظُ في تعبيرِ الإمامِ عليه السلام هنا ليس الأمرَ بمصاحبةِ أهلِ الورعِ والصدقِ؛ وهم من أهلِ العدلِ، فحسبُ، وإنما الأمرُ باللصوقِ بهؤلاء، وهذا يعني أن يكونَ الاتصالُ دائماً ووثيقاً. بل لا يخلو التعبيرُ من إشارةٍ إلى الابتعادِ عن مَن لا يتحلَّى بهذه الصفةِ؛ للتنافرِ الطبيعيِّ بين الفريقين، فمَن لصق بأولئك قرُب منهم وبعُد عن هؤلاء.

الشاهدُ الثالثُ: قولُ الإمامِ عليه السلام **«ثم الصَق بذوي المروءاتِ والأحسابِ، وأهلِ**

(١) نهج البلاغة، ص ٤٣٠. وعنه: مستدرك وسائل الشيعة، ج ١٣، ص ١٦٢، الحديث (١٥٠١٨). وفيه اختلافٌ يسيرٌ عن ما في المتن.

(٢) المصدر السابق.

البيوتاتِ الصالحةِ، والسوابقِ الحسنةِ، ثم أهلَ النجدةِ والشجاعةِ، والسخاءِ، والسماحةِ؛ فإنهم جُماعٌ من الكرمِ، وشُعَبٌ من العرفِ»(١).

ولنا - مع هذه الفقرةِ - وقفاتٌ:

الوقفةُ الأولى: يأمر الإمامُ عليه السلام في هذه الفقرةِ عاملَهُ - كما في الشاهدِ السابقِ - بالالتصاقِ؛ أو توثيقِ العلاقةِ وتأكيدِها بفئاتٍ من الناسِ. غيرَ أنه عليه السلام أضاف - هنا - نوعاً آخرَ من الفئاتِ؛ وهم أهلُ النجدةِ والشجاعةِ والسماحةِ.

وهذا يعني أن هذه الفئاتِ - بلحاظِ ما تتحلَّى به - ليست كغيرِها في الأهميةِ في ما يتعلَّقُ بتسييرِ الشؤونِ العامةِ.

الوقفةُ الثانيةُ: أن الإمامَ عليه السلام أشار - في صدر الفقرةِ - إلى أن من المهمِّ في بعضِ الفئاتِ ليس كونَهم يتحلَّون بالفضائلِ فحسب، كما استفدناه من الشاهدِ السابقِ، بل كونَهم يمتازون - مع ذلك - بامتدادٍ نسبيٍّ وحسبيٍّ فاضلٍ مماثلٍ.

إن قلتَ: أليس في ذلك تمييزٌ لهؤلاء على مَن عداهم؛ ممن لم يحظَ بهذه الحظوةِ؛ وهي غيرُ اختياريةٍ كما نعرف؟!

قلتُ: ليس في ذلك تمييزٌ؛ وإنما يجب أن نلاحظَ أننا نعالجُ مسألتين:

المسألةُ الأولى: المكانةُ عند اللّهِ تعالى

يجب المسارعةُ إلى القولِ إن القاعدةَ الشرعيةَ هي أن المكانةَ عند اللّهِ تعالى إنما تُنالُ بالتقوى الشخصيةِ والذاتيةِ، ولا دخلَ لصلاحِ الأهل بدونِ صلاحِ الشخصِ. قال اللّهُ تعالى ﴿... إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ...﴾(٢).

المسألةُ الثانيةُ: المسؤوليةُ الاجتماعيةُ

لا مانعَ من القولِ بأن بعضَ الاحترازاتِ يجدر اتخاذُها؛ احتياطاً للمهمةِ وأغراضِها. وهذا أمرٌ غيرُ مستهجَنٍ، بل إنه متعارفٌ في المشروعِ الإسلاميِّ وغيره(٣).

---

(١) المصدر السابق، ص ٤٣٣. وعنه: مستدرك وسائل الشيعة، ج ١٣، ص ١٦٤، الحديث (١٥٠١٨).

(٢) سورة الحجرات، الآية ١٣.

(٣) دساتيرُ العالم - في الدولِ الدستوريةِ - تنصُّ على أن المواطنين سواسيةٌ، ومع ذلك فهي - بأجمعِها - تضعُ شروطاً للرئيسِ، أو الحاكمِ الأعلى، الذي يتولّى زعامةَ الأمةِ، كأن لا يقلَّ عمرُهُ عن سنٍّ محددةٍ، وأن لا يكون =

ولا يخفى أن مَن وُلد في بيئةٍ صالحةٍ، ومن أسرةٍ نجيبةٍ، يكون الصلاحُ ـ عادةً ـ أيسرَ له ممن لم يكن كذلك.

الوقفةُ الثالثةُ: أن الإمامَ عليه السلام ذكر ـ في آخرِ الفقرةِ ـ سرّاً آخرَ وراءَ الأمرِ بالالتصاقِ بمَن يحمل هذه الصفاتِ؛ وهو أن الفضائلَ لها مفاتيحُ ومساراتٌ، كما أن الرذائلَ كذلك. وقد تعارف الباحثون في علمِ الأخلاقِ على تصنيفِ الفضائلِ إلى أصولٍ وفروعٍ، والرذائلِ إلى أصولٍ وفروعٍ أيضاً[1].

والإمامُ عليٌّ عليه السلام يؤكد أن الفريقَ الأخيرَ، أو الفريقين معاً وهو الأقربُ، قد توفرا على ما يجعلهما يتحلَّيان بفضائلَ أخرى، بلحاظِ أن تلكم الفضائلَ لا تأتي وحدَها عادةً. ولعلَّ هذا هو ما أراده الإمامُ عليه السلام بقولِهِ في إحدى حِكَمِهِ؛ حيث يقول «**إذا كان في رجلٍ خلةٌ رائقةٌ فانتظروا أخواتِها**»[2].

الشاهدُ الرابعُ: قولُ الإمامِ عليٍّ عليه السلام «**ثم رُضْهم على ألا يُطروك، ولا يبجحوك بباطلٍ لم تفعله؛ فإن كثرةَ الإطراءِ تُحدث الزهوَ، وتدني من العزةِ**»[3].

والإمامُ عليٌّ عليه السلام ـ في هذه الفقرةِ ـ لا يغفل عن التأكيدِ على المسؤولِ ـ السياسيِّ، ومثلُه الاجتماعيُّ، والدينيُّ ـ أن عليه مهمَّتَين:

الأولى: حسنُ اختيارِ المعاونين والموظفين، وهم مَن سماهم (الوزراء).

الثانيةُ: الحرصُ على أن يتولَّى تربيةَ خاصتِهِ، ومَن يعملون تحت إدارتِهِ، على العدلِ والتزامِ الحقِّ.

= مداناً في مسألةٍ تتعلَّقُ بالشرفِ، وغيرِ ذلك من شروطٍ تسهِّلُ على الزعيمِ أداءِ مهامِّهِ، وتوفرُ له فرصةَ احترامٍ ضروريةً.

(١) كنموذجٍ على ذلك قال الغزاليُّ:
«الفضائلُ، وإن كانت كثيرةً، فتجمعها أربعةٌ تشمل شعبَها وأنواعَها. وهي: الحكمةُ، والشجاعةُ، والعفةُ، والعدالةُ.
فالحكمةُ فضيلةُ القوةِ العقليةِ. والشجاعةُ فضيلةُ القوةِ الغضبيةِ. والعفةُ فضيلةُ القوةِ الشهوانيةِ. والعدالةُ عبارةٌ عن وقوعِ هذه القوى على الترتيبِ الواجبِ فيها تتم جميعُ الأمورِ، ولذلك قيل: بالعدلِ قامت السمواتُ والأرضُ» [ميزان العمل، ص ٢٦٤].

(٢) نهج البلاغة، ص ٥٥٤، الحكمة ٤٤٥.

(٣) المصدر السابق، ص ٤٣٠. وعنه: مستدرك وسائل الشيعة، ج ١٣، ص ١٦٣، الحديث (١٥٠١٨).

فالتملقُ والمبالغةُ في المدحِ؛ حتى لو كان بالحقِّ، فضلاً عما لو كان ثناءً بالباطلِ، كلُّ ذلك مدعاةٌ لسخطِ الخالقِ على المادحِ والممدوحِ معاً، مضافاً إلى أنه يشكِّل أرضيةً خصبةً لأن يبذرَ الشيطانُ خبائثَ بذرِه بالعجبِ والعزةِ الباطلةِ(١).

ثم إن الإمامَ عليه السلام أمَر واليَه بأن يروِّض مَن معه على عدمِ الإطراءِ والتبجحِ. والترويضُ هو تكرارُ فعلِ الأمرِ مراتٍ ومراتٍ حتى ينتقلَ المروَّض من عادةٍ إلى عادةٍ، ومن سجيةٍ إلى سجيةٍ. وهو لا يُقال في الأمورِ البسيطةِ. فهل الأمرُ صعبٌ حتى يحتاجَ إلى ترويضٍ؟

الجوابُ: لا شكَّ في أن ذلك صعبٌ! فللسلطانِ هيبتُهُ، وللقائدِ مكانتُهُ التي تُلقي بظلالِها على نفوسِ مَن معه. لذلكَ، نجد الناصِحِين وأهلِ الجرأةِ بالجهرِ بالحقِّ قلةً بين مَن يحيطون بأصحابِ القرارِ.

ولعلَّ هذا هو الحكمةُ، أو وجهٌ من وجوهِها، في ما رُوي عن النبيِّ صلى الله عليه وآله من قولِهِ «**أفضلُ الجهادِ كلمةُ حقٍّ عند سلطانٍ جائرٍ**»(٢).

الشاهدُ الخامسُ: قولُهُ عليه السلام «**ثم اختَر للحكمِ بين الناسِ أفضلَ رعيتِك في نفسِك؛ ممن لا تضيقُ به الأمورُ، ولا تُمحِّكه الخصومُ، ولا يتمادى في الزلةِ، ولا يحصرَ من الفيءِ إلى الحقِّ إذا عرفه، ولا تشرُف نفسُه على طمعٍ، ولا يكتفي بأدنى فهمٍ دون أقصاه، وأوقفَهم في الشبهاتِ، وآخذَهم بالحججِ، وأقلَّهم تبرماً بمراجعةِ الخصمِ، وأصبرَهم على تكشُّف الأمورِ، وأصرَمهم عند اتضاحِ الحكمِ(٣)؛ ممن لا يزدهيه إطراءٌ، ولا يستميله إغراءٌ، وأولئك قليلٌ.**

ثم أكثِر تعاهدَ قضائِهِ، وافسَح له في البذلِ ما يزيل علتَه، وتقل معه حاجتُهُ إلى الناسِ،

---

(١) وعلى المبالغةِ، أو المدحِ بالباطلِ، أو مدحِ غيرِ المستحِقِّ، يُحمل ما جاء من نهيٍ عن المدحِ؛ كما رُوي عن النبيِّ صلى الله عليه وآله أنه قال «**احثوا في وجوهِ المدَّاحين الترابَ**» [من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ٢١. وعنه: وسائل الشيعة، ج ١٧، ص ١٨٣، الحديث (٢٢٣٠٦)].

(٢) الأحسائي، ابن أبي جمهور (ت ٩٠١هـ)، غوالي اللئالي، ج ١، ص ٤٣٢. وفي مجموعة ورام، ج ٢، ص ١٢، رويت «**أفضلُ الجهادِ كلمةُ عدلٍ عند سلطانٍ جائرٍ**».
والمتقي الهندي - في كنز العمال، ج ٣، ص ٦٤ - أورد صيغاً ثلاثاً:
- الأولى «**أحبُّ الجهادِ إلى اللهِ عزَّ وجلَّ كلمةُ حقٍّ تُقال لإمامٍ جائرٍ**».
- والثانيةُ «**أفضلُ الجهادِ كلمةُ حقٍّ عند سلطانٍ جائرٍ**».
- والثالثةُ «**أفضلُ الجهادِ كلمةُ عدلٍ عند سلطانٍ جائرٍ وأميرٍ جائرٍ**».

(٣) إلى هنا رواه الحر العاملي في وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٥٩ - ١٦٠، الحديث (٣٣٤٨١).

وأعطِه من المنزلةِ لديك ما لا يطمع فيه غيرُهُ من خاصتِك؛ ليأمنَ بذلك اغتيالَ الرجالِ له عندك»[١].

وفي هذه الفقراتِ ينبِّهُ الإمامُ عليٌّ ﷺ إلى أهميةِ اختيارِ القضاةِ العدولِ؛ ممن تتوفر فيهم أسبابُ الحكمِ العادلِ؛ من العلمِ والفطنةِ والعدالةِ والشجاعةِ والنزاهةِ والنجابةِ وغيرِها، وإلى ضرورةِ مراقبتِهم حتى لا يجوروا في الحكمِ، ولزومِ توفيرِ مستلزَماتِ استقامةِ القضاةِ على نهجِ العدلِ.

ولا يخفى أن القضاءَ يُعد ركناً أساسيّاً من أركانِ إقامةِ العدلِ. فإذا فسد القضاءُ والقضاةُ فلا يُرجى عدلٌ، ولا يُحفظ حقٌّ.

ثم يضيف الإمامُ ﷺ - في ذيلِ هذه الفقرةِ - مقولةً جديرةً بالوقوفِ عندها طويلاً، حيث قال **«فانظُر في ذلك نظراً بليغاً؛ فإن هذا الدينَ قد كان أسيراً في أيدي الأشرارِ يُعمل فيه بالهوى، وتُطلبُ به الدنيا»**[٢].

فالإمامُ ﷺ يكشف معاناةَ الحقِّ والعدلِ وأهلِهما قبل تصدِّيهِ الرسميِّ للخلافةِ، وكيف تحوَّل الدينُ وأحكامُه - على أيدي الانتهازيين - إلى ألعوبةٍ. مؤكِّداً أن الدينَ إنما يُقيمُهُ - بحقٍّ، وعدلٍ - المتدينون الصادقون، وأما غيرُهم فإنهم يحوِّلون الدينَ - الذي هو مادةُ العدلِ ومنهاجُهُ - إلى أداةٍ غليظةٍ لتحصيلِ الدنيا، وتسييجِ ما جنَوه منها[٣].

الشاهدُ السادسُ: قولُهُ ﷺ **«فولِّ من جنودِك أنصحَهم في نفسِك للّهِ ولرسولِهِ ولإمامِك، وأنقاهم جيباً، وأفضلَهم حلماً؛ ممن يبطئ عن الغضبِ، ويستريح إلى العذرِ، ويرأف بالضعفاءِ، وينبو على الأقوياءِ. وممن لا يثيره العنفُ، ولا يقعد به الضعفُ»**[٤].

يؤكد الإمامُ عليٌّ ﷺ - في هذه الفقرةِ - على دورِ القوى الأمنيةِ؛ من جنودٍ وشرطةٍ وغيرِهم، فإن هؤلاء لا غنى عنهم في إقامةِ العدلِ وإيصالِ الحقوقِ إلى أهلِها.

لكن الإمامَ ﷺ - في الوقتِ نفسِهِ - لم يغفل التنبيهَ إلى أن مَن ينتسبون إلى أجهزةِ

---

(١) نهج البلاغة، ص ٤٣٤ - ٤٣٥. وانظر: وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٢٢٣ - ٢٢٤، الحديث (٣٣٦٤٨).

(٢) المصدر السابق، ص ٤٣٥. وعنه: مستدرك وسائل الشيعة، ج ١٣، ص ١٦٥، الحديث (١٥٠١٨).

(٣) الفقرةُ الشاهدُ تحملُ من المعاني ما يطول بنا المقامُ لو توقَّفنا عندها جميعاً، لذلك اقتَصرنا على ما يتعلَّق بمحلِّ البحثِ هنا خاصةً، فاقتضى التنويهَ.

(٤) نهج البلاغة، ص ٤٣٢ - ٤٣٣. وعنه: مستدرك وسائل الشيعة، ج ١٣، ص ١٦٤، الحديث (١٥٠١٨).

الأمنِ ليسوا سواسيةً، فإن فيهم القويَّ والأقوى، والناصحَ والأنصحَ، والتقيَّ والأتقى، والمحبَّ - بصدقٍ - للإمامِ وللناسِ والأشدَّ محبةً كذلك، وهكذا.

وإذا كان الحالُ كذلك فإن على المسؤولِ أن يقدِّمَ الأفضلَ من هؤلاء؛ فإن ذاك أرجى لإحقاقِ العدلِ وإقامةِ العدلِ والقسطِ.

وتأتي أهميةُ الوصيةِ بما صدرَ عن الإمامِ عليه السلام قطعاً لدابرِ ظلمِ جهاتِ الأمنِ باسم الأمنِ! وحتى لا يصبح الناسُ ضحيةً لتغوُّل الجهاتِ الأمنيةِ على حسابِ حقوقِهم والعدلِ فيهم.

وهذا - للأسفِ الشديدِ - ما يُشاهد في جميعِ الدولِ التي تشكو من تصدعِ مسيرةِ العدلِ فيها؛ حيث تُصادَر حرياتُ الناسِ وحقوقُهم بذريعةِ توفيرِ الأمنِ ومكافحةِ الجريمةِ أو الإرهابِ وغيرِ ذلك من عناوينَ.

الدوحةُ السابعةُ: المكافأةُ على العدلِ

من الوسائلِ المعينةِ على إقامةِ العدلِ مكافأةُ الساعين فيه، والقائمين به؛ فإن الإنسانَ - بطبعِهِ - يحب الخيرَ وينشده لنفسِهِ؛ على أساسِ أنها «متشوقةٌ على الأبدِ إلى الكمالِ»[1]، والموجوداتُ «كلُّها متوجِّهةٌ نحو الكمالِ»[2].

فإذا عرف القائمون بالعدلِ، أو الساعون في إقامتِهِ، أن عملَهم الحسنَ هذا سيُقابَل بالإحسانِ فسيحفِّزهم ذلك - غالباً - على إكمالِ المشوارِ والاستمرارِ فيه.

وفي الضفةِ الأخرى لا يليق بالمسؤولِ؛ أيِّ مسؤولٍ، أن يساويَ بين مَن يُحسِن الفعلَ ويفعَل العدلَ، ومَن لا يحسنُهُ؛ بأن يقترف الظلمَ. لأن التسويةَ بينهما ترسل إشارةً خاطئةً في اتجاهين؛ فهي توحي للمسيءِ بأن إساءتَك لن تضرَّك، وللمحسنِ بأن إحسانَك لن ينفعَك.

وعلى هذا المبدأِ التربويِّ عددٌ من الشواهدِ في كلماتِ أميرِ المؤمنين عليٍّ عليه السلام، فلنقفْ على شاهدَين اثنين منها ورَدَا في العهدِ العلويِّ:

(١) ابن سينا، الحسين (ت ٤٢٨هـ)، رسائل ابن سينا، ص ٢٧٤، القول في أحوال النفس عند مفارقتها.

(٢) الشيرازي، الملا صدرا (ت ١٠٥٠هـ)، زاد المسافر، ص ٢٣، تحقيق القول في مسألة المعاد الجسماني.

الشاهدُ الأولُ: يقول أميرُ المؤمنين عليٌّ عليه السلام - مخاطباً الأشترَ (رضوان اللّه عليه) - **«ولا يكوننَّ المحسنُ والمسيءُ عندك بمنزلةٍ سواءٍ؛ فإن في ذلك تزهيداً لأهلِ الإحسانِ في الإحسانِ، وتدريباً لأهلِ الإساءةِ على الإساءةِ! وألزِم كلّاً منهم ما ألزَمَ نفسَهُ»**[(١)].

والمحسنُ - كما هو واضحٌ - عنوانٌ عريضٌ يستوعب العادلَ من الناسِ، وكلَّ مَن يفعل فعلاً معروفاً ومرضيّاً، ويقابله المسيءُ الذي هو الظالمُ منهم؛ لغيرِهِ ولنفسِهِ ولخالِقِهِ، وهو أيضاً عنوانٌ عريضٌ ينتظم فيه مصاديقُ كثيرةٌ.

الشاهدُ الثاني: قولُهُ عليه السلام عن الجنودِ ومكافأتِهم على حسنِ عملِهِم **«فافسَح في آمالِهم، وواصِل في حسنِ الثناءِ عليهم، وتعديدِ ما أبلى ذوو البلاءِ منهم؛ فإن كثرةَ الذكرِ لحسنِ أفعالِهم تهزُّ الشجاعَ، وتحرِّض الناكلَ إن شاء اللّهُ»**[(٢)].

الدوحةُ الثامنةُ: الخبرةُ، والتراكميةُ

العدلُ - كما تقدَّم منَّا - هو قيمةٌ أخلاقيةٌ يؤمن بها الإنسانُ إلى أيِّ دينٍ انتمى[(٣)].

لذلكَ، سنجد أن هذه القيمةَ حاضرةٌ في الوعيِ والممارسةِ سابقاً ولاحقاً، وستكون حاضرةً في المستقبلِ أيضاً. وعلى هذا الأساسِ، لا تخلو أمةٌ من الأممِ - ممن نعرف - من الحديثِ عن العدالةِ؛ تمجيداً وتنظيراً وطلباً وادعاءً[(٤)].

والأممُ - على اختلافِ انتماءاتِها الدينيةِ والمذهبيةِ والفكريةِ - تتفق في ذينِك الأمرَين حيناً، وتختلف أخرى، كما أنها تصيبُ فيهما تارةً، وتخطئُ أخرى. وما نجنيه من هذا الاختلافِ وذاك الاتفاقِ هو الخبرةُ والتراكميةُ على مستوى المعرفةِ والممارسةِ.

والمشروعُ الإسلاميُّ لا يفرض القطيعةَ التامةَ مع ما وصل إلينا من الأممِ السابقةِ على الإسلامِ، ولا يرفض ما تتوصل إليه الأممُ المعاصرةُ والآتيةُ؛ ما لم تتعارض مع معارفِهِ

---

(١) نهج البلاغة، ص ٤٣٠ - ٤٣١. وعنه: مستدرك وسائل الشيعة، ج ١٣، ص ١٦٣، الحديث (١٥٠١٨).

(٢) المصدر السابق، ص ٤٣٤. وعنه: مستدرك وسائل الشيعة، ج ١٣، ص ١٦٥، الحديث (١٥٠١٨).

(٣) انظر التوطئة والتمهيد في صدر الكتاب.

(٤) يمكن الوقوفُ على نماذجَ من ذلك بالرجوعِ إلى كتبِ القانونِ، وكتبِ الأخلاقِ، وكذلك كتبِ الأدبِ الحاكيةِ لتراثِ الأممِ في الحِكَمِ والأمثالِ.

وأحكامِهِ، والحكمةُ - بعدُ - هي «**ضالةُ المؤمنِ**» يأخذها «**ولو من أهلِ النفاق**»[١].

ولا يخفى أن العدلَ - كقيمةٍ، وآلياتٍ - تعززه الخبرةُ والتراكميةُ.

وفي هذا السياقِ نقرأ مقولتَين للإمامِ عليٍّ عليه السلام وردتا في عهدِهِ هذا إلى عاملِهِ الأشترَ؛ كشاهدَين على ما نقولُ:

الشاهدُ الأولُ: قولُ الإمامِ عليٍّ عليه السلام «**ولا تنقض سنةً صالحةً عمل بها صدورُ هذه الأمةِ، واجتمعت بها الألفةُ، وصلحت عليها الرعيةُ. ولا تُحدِثنَّ سنةً تضر بشيءٍ مما مضى من تلك السننِ، فيكون الأجرُ لِمن سنَّها، والوزرُ عليك بما نقضتَ منها**»[٢].

فالإمامُ عليه السلام نهى - في هذه الفقرةِ - عن نقضِ سنةٍ، وإحداثِ أخرى.

فما هي الأولى؟ وما هي الثانية؟

الجواب:

أ - أما السنةُ التي نهى عن نقضِها فهي (السنة الصالحة). وهي - هنا - بمعنى الممارسةِ والسلوكِ المفيدَين؛ سواء كانا شرعيَّين، أو عقلائيَّين.

ولكنه وضع لهذا النهيِ؛ بعدمِ النقضِ، شروطاً ثلاثةً؛ هي:

١ - أن تكونَ السنةُ الصالحةُ سبباً لاجتماعِ الناسِ وألفتِهم.

٢ - أن تكونَ سبباً لصلاحِ حالِ الناسِ.

٣ - أن تكونَ قد حظِيت بقبولِ الصالحين من السلفِ الماضين.

ب - أما السنةُ التي نهى عن إحداثِها فهي ما كانت على الضدِّ من السنةِ الصالحةِ، ومضرةً بها.

ثم إنه عليه السلام ختم كلامَهُ عن ذلك بأن لِمَن سنَّ السنةَ الصالحةَ أجراً، وعلى مَن نقضها وزراً.

ولا ريبَ في أن ما يُعِين على تحقيقِ العدلِ، ويعززه، سيكون مصداقاً للسنةِ الصالحةِ؛

(١) نهج البلاغة، ص ٤٨٠، الحكمة ٨٠.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٣١. وعنه: مستدرك وسائل الشيعة، ج ١٣، ص ١٦٣، الحديث (١٥٠١٨).

التي يُثاب فاعلُها؛ تأسيساً واستمراراً، ويأثم ناقضُها.

الشاهدُ الثاني: قولُ الإمامِ عليٍّ ﷺ «**وأكثِر مدارسةَ العلماءِ، ومناقشةِ الحكماءِ؛ في تثبيتِ ما صلح عليه أهلُ بلادِكَ، وإقامةِ ما استقام به الناسُ قبلَكَ**»[1].

وهذا الشاهدُ يؤكِّدُ على أن الإمامَ عليّاً ﷺ يرى أن لدى الناسِ؛ والعلماءِ والحكماءِ منهم خاصةً، شيئاً من المعرفةِ التي تصلحُ وتستقيمُ به أحوالُ الناسِ. وبالتأكيدِ فإنه من العدلِ، أو لا يضاده في الحدِّ الأدنى؛ لأن كلّاً من الصلاحِ والاستقامةِ لا يحصلان بضدِّ العدلِ؛ وهو الجورُ، ولا بما يتناغم معه.

وانطلاقاً من هذا، أمرَ الإمامُ ﷺ باستثمارِ ما توفَّر لدى هؤلاء وأولئك من خبرةٍ متراكمةٍ؛ عبرَ الإكثارِ من مدارستِهم ومناقشتِهم؛ أي مشاورتِهم ومراجعتِهم.

الدوحةُ التاسعةُ: التكامليةُ بين شرائحِ الأمةِ

العدلُ قيمةٌ عامةٌ لا يستحقها شخصٌ دون آخرَ، ولا فئةٍ من الناسِ دون أخرى. كما أن إقامةَ العدلِ بين الناسِ لا يتيسر إنجازُهُ على يدِ شخصٍ أو فئةٍ دون مشاركةِ بقيةِ الأفرادِ والفئاتِ.

ولنورِدْ شاهدَين على هذا المضمونِ مما جاء في العهدِ العلويِّ.

الشاهدُ الأولُ: قولُ الإمامِ العادلِ عليٍّ بنِ أبي طالبٍ ﷺ «**واعلم أن الرعيةَ طبقاتٌ لا يصلح بعضُها إلا ببعضٍ، ولا غنى ببعضِها عن بعضٍ.**

فمنها: جنودُ اللّهِ.

ومنها: كُتَّاب العامةِ والخاصةِ.

ومنها: قضاةُ العدلِ.

ومنها: عمالُ الإنصافِ والرفقِ.

ومنها: أهلُ الجزيةِ والخراجِ من أهلِ الذمةِ ومسلمةِ الناسِ.

---

(١) المصدر السابق.

ومنها: التجارُ، وأهلُ الصناعاتِ.

ومنها: الطبقةُ السفلى من ذوي الحاجةِ والمسكنةِ»[1].

ومن مجموعِ هذه الطبقاتِ والشرائحِ يتكون المجتمعُ الإنسانيُّ في مختلفِ البلدانِ؛ الصغيرِ منها والكبيرِ. وعلى كلِّ شريحةٍ من هذه الشرائحِ إنجازُ المهمةِ، أو المهامِّ، التي تناسب العنوانَ الذي تحمله.

وإذا قصُرت شريحةٌ، منها، أو قصَّرت، في القيامِ بقسطِها من العدلِ فلن يتحققَ الصلاحُ؛ بقدرِ ذاك القصورِ أو التقصيرِ.

كما أن أيّاً من هذه الشرائحِ إذا لم تنَلْ استحقاقَها من العدلِ فلن يتحقق الصلاحُ الاجتماعيُّ أيضاً.

الشاهدُ الثاني: قولُهُ عليه السلام «**وكلٌّ قد سمَّى اللّهُ سهمَهُ، ووضع على حدِّهِ فريضةً؛ في كتابِهِ أو سنةِ نبيِّهِ** صلى الله عليه وآله**، عهداً عندنا محفوظاً»**[2].

وهذا الشاهدُ يعزز أن لكلِّ فردٍ وشريحةٍ من الناسِ استحقاقاً في العدلِ. مضافاً إلى تأكيدِهِ عليه السلام - تصريحاً، وتلميحاً - على مسائلَ ثلاثٍ:

المسألةُ الأولى: أن العدلَ - ضمن مجموعةِ حقوقٍ - مفروضٌ من اللّهِ تعالى.

المسألةُ الثانية: أن تلك الحقوقَ والسهامَ مثبتةٌ في الكتابِ أو السنةِ، ومعلومةٌ عند أهلِ العلمِ من أهلِ البيتِ عليهم السلام خاصةً.

المسألةُ الثالثةُ: أن التأصيلَ للعدلِ في المشروعِ الإسلاميِّ شاملٌ وكاملٌ، علِمه عمومُ الناسِ ومَن عُرف بينهم بالعلمِ أو لم يعلموه. ولا غرابةَ في ذلك فقد قال رسولُ اللّهِ صلى الله عليه وآله «**أنا مدينةُ العلمِ، وعليٌّ بابُها**»[3]. وقال سعيدٌ بنُ المسيب «لم يكن أحدٌ من أصحابِ النبيِّ صلى الله عليه وآله يقول: سلوني إلا عليٌّ»[4].

(١) المصدر السابق، ص ٤٣١ - ٤٣٢.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٣٢.

(٣) السيوطي، جلال الدين (ت ٩١١هـ)، تاريخ الخلفاء، ص ١٣٣. وعقب عليه بقوله «هذا حديث حسن».

(٤) المصدر السابق. وأخرجه أيضاً البغوي في معجم الصحابة، ج ٤، ص ٣٦١، ترجمة علي بن أبي طالب عليه السلام، وابن عبد البر في الاستيعاب، ج ٣، ص ١٠١٣، وغيرهم.

الدوحةُ العاشرةُ: التفتيشُ الإداريُّ

لا يستغني الساعون في إقامةِ العدلِ عن أمرَين:

الأمرُ الأولُ: مراجعةُ خطواتِهم وخطواتِ مَن يعملون معهم بين الفينةِ والأخرى؛ للتثبتِ من صوابِ ما بنَوا عليه أو ردُّوه، فلعلهم أخطأوا في قبولِ فكرةٍ، أو رفضِها، أو في كليهما. أو لعلَّ ما كان صالحاً لم يعُد كذلك، أو ما كان غيرَ صالحٍ صار صالحاً. أو لعلَّ ما اختاروه صار بحاجةٍ إلى الزيادةِ فيه، أو النقيصةِ منه، وغير ذلك مما يطرأ على المقبولِ أو المرفوضِ، أو على مَن قبِل أو رفَض.

الأمرُ الثاني: مراجعةُ خطواتِهم التنفيذيةِ؛ لِما يمكن أن تتعرضَ له من العراقيلِ والمعوِّقاتِ، حتى مع صحةِ الفكرةِ في نفسيهما.

وهذا الأمرُ الثاني هو ما يمكن تسميتُهُ بـ(التفتيش الإداري). ونجد في كلماتِ الإمامِ عليٍّ (عليه السلام)؛ في عهدِه هذا لعاملِه الأشتر (رضوان اللّه عليه)، الكثيرَ من الشواهدِ عليه. ولنقِفْ على بعضِها.

الشاهدُ الأولُ: قولُ الإمام (عليه السلام) **«ثم انظر في أمورِ عمَّالِك، فاستعمِلهم اختباراً[1]، ولا تولِّهم محاباةً وأثرةً؛ فإنهما جُماعٌ من شُعبِ الجورِ والخيانةِ. وتوخَّ منهم أهلَ التجربةِ والحياءِ؛ من أهلِ البيوتاتِ الصالحةِ والقَدمِ في الإسلامِ المتقدمةِ؛ فإنهم أكرمُ أخلاقاً، وأصحُّ أعراضاً، وأقلُّ في المطامع إشراقاً[2]، وأبلغُ في عواقبِ الأمورِ نظراً»**[3].

وفي هذه الفقرةِ يؤكد الإمامُ عليٌّ (عليه السلام) - بنحوِ الأمرِ الملزِمِ - على سلوكَين، هما:

السلوكُ الأولُ: أن يكونَ استعمالُ الموظفين والمعاونين على أساسِ الاختبارِ؛ المباشرِ أو غيرِ المباشرِ. وينهى عن استعمالِهم وتوليتِهم على قاعدةِ المجاملةِ والعلاقاتِ الشخصيةِ؛ وهو ما يُعرف - في تعبيراتِنا المعاصرةِ - بـ(المحسوبية، والشللية، والواسطة).

ثم يعلِّل الإمامُ (عليه السلام) سببَ رفضِهِ هذا بأن هاتين القاعدتَين الفاسدتَين تُعدَّان ملتقى

---

(١) في المستدرك «اختياراً».

(٢) في المستدرك «إسرافاً».

(٣) نهج البلاغة، ص ٤٣٥. وعنه: مستدرك وسائل الشيعة، ج ١٣، ص ١٦٦، الحديث (١٥٠١٨).

وبيئةً للجورِ والخيانةِ، وكلاهما مخالفانِ للعدلِ؛ فلا يمكن أن يكونَا سبباً في إنتاجِهِ.

السلوكُ الثاني: في مقامِ المفاضلةِ بين مستعمَلٍ وآخرَ، وبين موظفٍ وآخرَ، يجب أن يُتخيَّرَ الأفضلُ منهما. والمقامُ يفرضُ أن يكونَ الأفضلُ هو مَن كانت تجربتُهُ أثرى، ومَن كان الحياءُ سمةً راسخةً له.

ثم أضاف الإمامُ ؑ امتيازاً إضافيّاً ينبغي أن يُجعل نقطةً تُسجَّل لصالحِ المجرِّب والحيي؛ وهو أن يكونَ من أهلِ البيوتاتِ الصالحةِ والمتدينةِ؛ وهذا التميزُ بعضُهُ ذاتيٌّ وبعضُهُ الآخرُ مكتسَبٌ.

وقد أورد الإمامُ ؑ وجهَ الحكمةِ في تقديمِ هذه الفئةِ، ذاتِ التميزِ الإضافيِّ، بأنهم يتحلَّون بخصائصَ أربعٍ:

الأولى: أخلاقياتُهم النبيلةُ.

الثانيةُ: أعراضُهم النقيةُ.

الثالثةُ: تنزُّهُهم عن المطامعِ الرخيصةِ.

الرابعةُ: فطنتُهُم وحنكتُهُم.

الشاهدُ الثاني: قولُ الإمامِ عليٍّ ؑ «**ثم تفقَّد أعمالَهم، وابعَث العيونَ - من أهلِ الصدقِ والوفاءِ - عليهم؛ فإنَّ تعاهدَك في السرِّ لأمورِهِم حدوةٌ لهم على استعمالِ الأمانةِ، والرفقِ بالرعيةِ**»[1].

حينما يُكلِّف المسؤولُ السياسيُّ - ومثلُهُ الدينيُّ، والاجتماعيُّ، وغيرُهُما - معاونيه بمهمةٍ فإن المكلَّفَ قد يُخفقُ، أو يقصِّرُ، في أداءِ مهمتِهِ، فلا يصلُ إلى ذي الحقِّ حقُّهُ. لذلكَ، فإن العدلَ يفرض أن يُصارَ إلى تفتيشٍ إداريٍّ يُراقَب من خلالِه أداءُ المكلَّفين والمعاوِنين؛ حتى لا يقعَ المسؤولُ في الظلمِ؛ بسببِ تقصيرِهِ في المتابعةِ.

وفي هذا الشاهدِ أمرَ الإمامُ عليٌّ ؑ عاملَه:

أولاً: بتفقدِ العمالِ؛ أي المسؤولين والموظفين، وأعمالِهم.

(١) المصدر السابق.

ثانياً: أن يتولَّى هذا التفقدَ عيونٌ من أهلِ الصدقِ والوفاءِ. لأن اتصافَهم بذلك يبعث على الاطمئنانِ بأنهم سيمارسون مراقبتَهُ وتفقدَهم على قاعدةِ العدلِ، وليس نزولاً عن الرغبة في تصفيةِ حسابٍ ظالمٍ.

ثالثاً: أن يكونَ التفقدُ سريّاً. وليس المقصودُ هو أن يكونَ أصلُ التفقدِ سريّاً، بل أن يكونَ وصفُ السرِّيةِ في المباشِرين؛ أي من خلالِ تخفِّي الأشخاصِ. وهذا هو السببَ في وصفِ المراقبين بـ(العيون).

ثم إن الإمامَ عليه السلام كشَف عن وجهِ الحكمةِ في هذا الأمرِ؛ بأنه «**حدوةٌ لهم على استعمالِ الأمانةِ والرفقِ بالرعيةِ**»؛ أي إنه مدعاةٌ لهم للاتصافِ بالأمانةِ والرفقِ في التعاملِ مع الناسِ.

الشاهدُ الثالثُ: قولُهُ عليه السلام «**وتحفَّظ من الأعوانِ، فإن أحدٌ منهم بسطَ يدَهُ إلى خيانةٍ، اجتمعتْ بها عليه عندك أخبارُ عيونِك، اكتفيتَ بذلك شاهداً، فبسطتَ عليه العقوبةَ في بدنِهِ، وأخذتَه بما أصاب من عملِهِ، ثم نصبتَه بمقامِ المذلةِ، ووسمتَه بالخيانةِ، وقلَّدتَه عارَ التهمةِ**»[1].

في هذا الشاهدِ يبين الإمامُ عليه السلام ما يجب فعلُهُ من عقوبةٍ عند اكتشافِ ظلمٍ وخيانةٍ من قِبَل العاملِ؛ فإن إنزالَ العقوبةِ كفيلٌ بتحقيقِ العدلِ أولاً، ورفعِ الظلامةِ ثانياً، وقطعِ دابرِ الظلمِ أو تقليلِ فرصِ وقوعِهِ ثالثاً.

لذلكَ، أمرَ الإمامُ عليه السلام بخطواتٍ:

أولَها: التثبتُ والتبينُ المؤكَّدان، فلا يجوزُ المعاقبةُ قبل ذلك.

وهذا ما أشار إليه بقولِهِ «**وتحفَّظ من الأعوانِ، فإن أحدٌ منهم بسطَ يدَهُ إلى خيانةٍ، اجتمعتْ بها عليه عندك أخبارُ عيونِكَ، اكتفيتَ بذلك شاهداً**».

ثانيها: معاقبةُ الخائنِ بالعقوبةِ المناسبةِ؛ وإن كانت بمستوى الجَلدِ، وفي الأمانةِ الماليةِ ـ خصوصاً ـ بمصادرةِ المالِ المأخوذِ بغيرِ حقٍّ.

وهذا ما أشار إليه بقوله «**فبسطتَ عليه العقوبةَ في بدنِهِ، وأخذتَه بما أصاب من عملِهِ**».

---

(١) المصدر السابق، ص ٤٣٥ ـ ٤٣٦. وعنه: مستدرك وسائل الشيعة، ج ١٣، ص ١٦٦، الحديث (١٥٠١٨).

ثالثها: التشهيرُ بالخائنِ؛ ولا يُستبعَد أن يُستَفادَ من كلامِ الإمامِ (عليه السلام) أنه يُمنَع من تقلُّد وظيفةٍ عامةٍ؛ كما يشير إليه قولُهُ «**وسمتَهُ بالخيانةِ، وقلَّدتَهُ عارَ التهمةِ**».

الدوحةُ الثالثةَ عشرةَ: الإصلاحُ الإداريُّ

مرَّ علينا ـ في الدوحةِ السابقةِ ـ أهميةُ التفتيشِ الإداريِّ، ولنتعرف هنا على ما يحتل رتبةً أسبقَ من التفتيشِ، وهو التنظيمُ الإداريُّ، أو ما سميناه بالإصلاحِ الإداريِّ. والذي نعنيه بالتحديدِ من ذلك هو (التنظيمُ الإداريُّ الجيدُ).

ولا خلافَ بين عاقِلَين من الناسِ أن الإنسانَ لا يستغني عن إدارةٍ جيدةٍ في مسائلِ دينِهِ ودنياه. وأنه بقدرِ إجادتِهِ لذلكَ سيكون أقربَ إلى تحقيقِ مصالحِهِ والوصولِ إلى أهدافِهِ.

والإمامُ عليٌّ (عليه السلام) له صولاتٌ وجولاتٌ في التأكيدِ على أهميةِ الإدارةِ؛ مثلِ قولِهِ (عليه السلام) ـ مخاطباً ولدَيْه الإمامين الحسنين (عليهما السلام) ـ «**وأوصيكما ـ وجميعَ ولدي، ومَن بلغه كتابي ـ بتقوى اللّهِ، ونظمِ أمرِكم**»[١]. ومثلِ قولِهِ الآخرَ ـ في بيانِ أهميةِ القيِّمِ على المسلمين ـ«**ومكانُ القيِّمِ بالأمرِ مكانُ النظامِ من الخرزِ؛ يجمعُهُ، ويضمُّهُ. فإن انقطع النظامُ تفرق وذهب، ثم لم يجتمع بحذافيرِهِ أبداً**»[٢].

ومما يُلحظ ـ في المقامِ ـ أن ما صدرَ من الإمامِ (عليه السلام)، من لطائفَ في تنظيمِ الإدارةِ، قد صدر منه في وقتٍ وُصفت فيه الوظائفُ الإداريةُ في القبيلةِ العربيةِ بأنها قد «اقتصرت على خدمةِ القبيلةِ، وتحقيقِ حاجتِها الداخليةِ، والمحافظةِ على وحدتِها، ولم تتطور لتصبحَ هذه الوظائفُ منهجاً إدارياً واضحَ المعالمِ مرسومَ الخطواتِ»[٣].

بل إن هذه الحالَ لم تكن مقصورةً على القبائلِ البدويةِ، وإنما مدنُهُم أيضاً لم يكن فيها «موظفون نيطت بهم أعمالٌ معينةٌ وواجباتٌ محددةٌ عليهم القيامُ بها، في مقابلِ أجورٍ تُدفع لهم. ولم يكن فيها مؤسساتٌ ثابتةٌ؛ مثلِ المحاكمِ والشرطةِ لضبطِ الأمنِ والضربِ على أيدي مَن يُخلون بالأمنِ ويخرجون على أوامرِ المجتمعِ وقوانينِهِ، ولم

---

(١) المصدر السابق، ص ٤٢١، الكتاب ٤٧. وعنه: مستدرك وسائل الشيعة، ج ١٣، ص ٤٤١، الحديث (١٥٨٤٥).

(٢) المصدر السابق، ص ٢٠٣، الخطبة ١٤٦.

(٣) الكرمي، د. حافظ أحمد عجاج (معاصر)، الإدارة في عصر الرسول (صلى الله عليه وآله)، ص ٣٤.

يكن فيها ما يشبه أعمالَ الحكومةِ المعروفةِ عندنا، لأن مجتمعَ ذلك العهدَ يختلف عن مجتمعِنا الحديثِ»[١].

وإذا عُدنا إلى عهدِ الإمامِ عليٍّ عليه السلام لعاملِهِ الأشتر (رضوان اللّه عليه) فسنجدُ شواهدَ كثيرةً على النقلةِ النوعيةِ في الاهتمامِ بتطويرِ الإدارةِ؛ بغرضِ تحقيقِ العدالةِ.

ومن تلك الشواهدِ:

الشاهدُ الأولُ: قولُهُ عليه السلام **«ثم لا يكن اختيارُك إياهم على فراستِك، واستنامتِك، وحسنِ الظنِّ منك؛ فإن الرجالَ يتعرَّضون لفراساتِ الولاةِ؛ بتصنُّعِهم، وحسنِ خدمتِهم. وليس وراءَ ذلك من النصيحةِ والأمانةِ شيءٌ. ولكن اختبرهم بما وُلُّوا للصالحين قَبلك، فاعمدْ لأحسنِهم كان في العامةِ أثراً، وأعرفِهم بالأمانةِ وجهاً؛ فإن ذلك دليلٌ على نصيحتِك للّهِ ولمن وُلِّيتَ أمرَهُ»**[٢].

هذا الشاهدُ يُرشد الإمامُ عليٌّ عليه السلام فيه إلى آليةٍ دقيقةٍ، وعلميةٍ، لاختيارِ فريقِ العملِ، ولزومِ ارتكازِهِ على قواعدَ.

ولنستعرضِها في ما يلي:

القاعدةُ الأولى: الاختبارُ

وهذا ما يُفيدُهُ قولُهُ **«ولكن اختبرهم بما وُلُّوا للصالحين قبلك»**.

ثم التفضيل بينهم على أساسِ قاعدةٍ أخرى، هي:

القاعدةُ الثانيةُ: الإنجازُ

وهذا ما يُفيدُهُ قولُهُ عليه السلام **«فاعمَد لأحسنِهم كان في العامة أثراً»**.

القاعدةُ الثالثةُ: المعرفةُ

وهو ما يُفيدُهُ قولُهُ عليه السلام **«... وأعرفِهم بالأمانةِ وجهاً»**.

منبِّهاً عليه السلام - في صدرِ كلامِهِ وذيلِهِ - إلى أمرَين مهمَّين:

---

(١) جواد، د علي (ت ١٤٠٨م)، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج ٩، ص ٢٤٦.

(٢) نهج البلاغة، ص ٤٣٧. وعنه: مستدرك وسائل الشيعة، ج ١٣، ص ١٦٧، الحديث (١٥٠١٨).

١ - عدمُ الاعتمادِ على المظاهرِ الإيجابيةِ التي قد يتصنَّعها المتعرِّضون لتوظيفِهِم والاعتمادِ عليهم؛ لاحتمالِ تصنُّعِهم، وتظاهرِهِم بالحسنِ، مع أنهم ليسوا من أهلِهِ.

٢ - أن يكونَ اللّهُ عزَّ وجلَّ حاضراً في الوجدانِ دائماً، فهو الخصمُ للمقصِّرين في إيصالِ الحقوقِ إلى أهلِها.

الشاهدُ الثاني: قولُهُ عليه السلام **«ثم انظر في حالِ كتَّابك؛ فولِّ على أمورِك خيرَهم، واخصصْ رسائلَك التي تدخل فيها مكائدَك وأسرارَك بأجمعِهم لوجودِ صالحِ الأخلاقِ، ممَّن لا تبطره الكرامةُ فيجترئ بها عليك في خلافٍ لك بحضرةِ ملأٍ، ولا تقصرُ به الغفلةُ عن إيرادِ مكاتباتِ عمالِك عليك، وإصدارِ جواباتِها على الصوابِ عنك، وفي ما يأخذ لك ويعطي منك. ولا يضعف عقداً اعتقده لك، ولا يعجزُ عن إطلاقِ ما عُقِد عليك، ولا يجهلُ مبلغَ قدرِ نفسِهِ في الأمورِ؛ فإن الجاهلَ بقدرِ نفسِهِ يكون بقدرِ غيرِهِ أجهلَ»**[1].

وهذا الشاهدُ يتناول الدائرةَ الضيقةَ التي تحيط بصاحبِ القرارِ الأولِ.

فإن موقعَ هذه الدائرةِ من الحاكمِ يسمحُ لها بالاطلاعِ على معلوماتٍ وأسرارٍ لا تُتاح عادةً لغيرهم. كما أنهم - بسببِ قربِهم هذا - يطَّلِعون على ما يُخطَّط للمستقبلِ.

لذلكَ، لا يصحُّ أن يكونَ اختيارُهم عشوائيّاً ولا مزاجيّاً، بل لا بدَّ أن يكونَ مبنيّاً على أسسٍ صحيحةٍ ومنطقيةٍ. وهذه الأسسُ هي ما اختصره الإمامُ عليه السلام بوصفِ **«صالح الأخلاق»**. ولعلَّ هذا التعبيرَ يشير إلى نوعَي الأخلاقِ؛ من الطبعيِّ والمكتسَبِ. وفي كلِّيهما ما يتعلَّقُ بذواتِهم، وما يتعلَّقُ بكفاءاتِهم، أو بظروفِهم أو غيرِ ذلك مما يؤثِّر على سيرِ الأمورِ.

ودون مراعاةِ كلِّ ذلك من قِبل المسؤولِ السياسيِّ الأولِ، ومَن يماثله في المواقعِ الأخرى، سيكون العدلُ بين الناسِ في خطرٍ، ولن تصلَ الحقوقُ إلى ذويها.

الشاهدُ الثالثُ: قولُهُ عليه السلام **«واجعل لرأسِ كلِّ أمرٍ من أمورك رأساً منهم، لا يقهره كبيرُها، ولا يتشتت عليه كثيرُها»**[2].

وفي هذه الفقرةِ يرشد الإمامُ عليه السلام عاملَه إلى قاعدةٍ مهمةٍ في علمِ الإدارةِ، وهي توزيعُ

---

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق.

المهامِّ؛ حتى لا يثقلَ كاهلُ الواحدِ عن أداءِ المهمةِ، فيعجزَ عنها، أو يقصِّرَ فيها، وحتى لا تتداخلَ الصلاحياتُ، فيفشلَ العملُ، ويتخاصمَ العاملون.

ثم إن الإمامَ عليه السلام في هذه الفقرةِ يوجه بتوزيعِ المهامِّ، وأن توكَلَ كلُّ مهمةٍ إلى معاونٍ، أو مسؤولٍ، ويذكر لذلكَ مبرِّرَين:

الأولُ: أن الأمورَ تتفاضل في ما بينها، والعقلاءُ يقدِّمون - بفطرتِهم، وطبيعتِهم - الأكبرَ؛ ماديّاً أو معنويّاً، على الأصغرَ فيهما. ومن هنا، فقد يجتهد المسؤولُ إذا ثقلت المهامُّ، أو تزاحمت، إلى تقديمِ الكبيرِ على حسابِ الصغيرِ.

وفائدةُ توزيعِ المهامِّ هو أن كلَّ مسؤولٍ يرى في ما أوكِل إليه أنه مصداقٌ لـ(الأكبر)؛ فلا يرى شيئاً آخرَ مزاحماً له، وإلا كان مقصِّراً. وهذا ما سيدفعه إلى العملِ على إنجازِهِ وإتمامِهِ.

الثاني: أن الأمورَ يزاحِم بعضُها بعضاً، وإذا كثرت قُدِّم الأهمُّ على المهمِّ؛ كسابقِهِ. وأما إذا وُزِّعت المهامُّ فسيسهلُ على مَن أوكِلت إليهم أن ينجزوها ويؤدُّوها.

الشاهدُ الرابعُ: قولُهُ عليه السلام «**ثم أمورٌ من أمورِك لا بدَّ لك من مباشرتِها:**

- **منها: إجابةُ عمالِك بما يعيَى عنه كتَّابُك.**
- **ومنها: إصدارُ حاجاتِ الناسِ يومَ ورودِها عليك؛ مما تحرج به صدورُ أعوانِك**»[1].

وفي هذا الشاهدِ يكشف الإمامُ عليه السلام أن على المسؤولِ الأولِ أن لا يكون اتكاليّاً؛ حتى مع وجودِ فريقٍ يتحلَّى بالكفاءةِ. بل إن عليه أن يشاركَ هو في إنجازِ الأمورِ؛ وإلا سيكون عرضةً للتقصيرِ. فإن هناك من المهامِّ ما لا بدَّ للمسؤولِ الأولِ أن يباشرَهُ بشخصِهِ.

وذكر لذلكَ سببين اثنين:

الأولُ: أن بعضَها يعجز عن إنجازِهِ المعاونون؛ لسببٍ أو لآخرَ.

وهذا ما نبَّه إليه بقولِهِ عليه السلام «**بما يعيَى عنه كتَّابُك**».

---

(١) المصدر السابق، ص ٤٤٠. وعنه: مستدرك وسائل الشيعة، ج ١٣، ص ١٦٩، الحديث (١٥٠١٨).

الثاني: أن بعضَها بحاجةٍ إلى سرعةِ البتِ فيها بينما يرى المعاونون أنه يحتمل التأخيرَ.

وهذا ما أشار إليه بقولِهِ عليه السلام «**إصدارُ حاجاتِ الناسِ يومَ ورودِها عليك؛ مما تحرج به صدورُ أعوانِك**».

الشاهدُ الخامسُ: قولُهُ عليه السلام «**وأمضِ لكلِّ يومٍ عملَهُ؛ فإن لكلِّ يومٍ ما فيه، واجعلْ لنفسِك في ما بينك وبين اللّهِ أفضلَ تلك المواقيتِ،وأجزَلَ تلك الأقسامِ، وإن كانت كلُّها للّهِ إذا صلحت فيها النيةُ، وسلمت منها الرعيةُ**»[1].

في هذا الشاهدِ الأخيرِ ينبِّهُ الإمامُ عليه السلام إلى أهميةِ (الوقت) في تسييرِ الأمورِ. وأن العدلَ يقتضي أن يتصرفَ في كلِّ زمنٍ بما يناسبه، ويخصصَ لكلِّ أمرٍ ما يستحقُّهُ من الزمنِ.

وهنا وقفاتٌ:

الوقفةُ الأولى: لكل يومٍ عملُهُ، ولا بدَّ من تنفيذِهِ فيه؛ فإن تراكمَ المهامِّ على المكلَّفين بها قد يؤدي بهم إلى العجزِ عن القيامِ بها.

الوقفةُ الثانيةُ: لا غنى للنفسِ من وقتٍ تفرغ فيه، وتفزع، إلى عبادةِ اللّهِ تعالى فيه، ويجدرُ أن يُتخيَّرَ لذلكَ أفضلُ الأوقات، ففيها تصل أفضلُ الأعطياتِ الإلهيةِ.

الوقفةُ الثالثةُ: جميعُ الأعمالِ الصالحةِ تُعد للّهِ تعالى بشرطَينِ:

١ ـ أن تُستثمَر في خدمةِ الخلقِ؛ ولو بعدمِ الإساءةِ إليهم.

٢ ـ أن تكونَ النيةُ فيها صحيحةً، والقلبُ سليماً.

الدوحةُ الرابعةَ عشرةَ: دورُ الاقتصادِ في إقامةِ العدلِ

المشروعُ الإسلاميُّ ـ في جميعِ ما يطرحه بين الناسِ من أحكامٍ ـ ليس محكوماً بالمثاليةِ؛ التي تخرجه عن ملامسةِ الواقعِ الإنسانيِّ في الدنيا بواقعيةٍ، بل إن الواقعيةَ هي السمةُ الواضحةُ لمن تأمَّل في أصولِهِ وتدبَّر في تفاصيلِهِ.

---

(١) المصدر السابق.

ولهذه الحقيقةِ أدلتُها وبراهينُها؛ التي يجدها الباحثُ في مجملِ القرآنِ الكريمِ ونصوصِ السنةِ المطهرةِ.

ومن ملامحِ الواقعيةِ في المشروعِ الإسلاميِّ هي تلك الإفاضةُ في معالجةِ المعاملاتِ الماليةِ بين الناسِ في القرآنِ الكريمِ خاصةً؛ بأكثرَ مما عالجت المسائلَ العباديةَ.

فالحديثُ عن الدَّينِ ـ مثلاً ـ استوعب صفحةً كاملةً من القرآنِ الكريمِ؛ وهي أطولُ آياتِ القرآنِ على الإطلاقِ.

وقل مثلَ ذلك عن الإرثِ الذي تناول القرآنُ فيه تفصيلاتٍ كثيرةً؛ بينما لا نجده فعَلَ ذلك في ما يتعلَّقُ بمسائلَ عباديةٍ هي أهمُّ منها بكثيرٍ بل لا تُقاس بها؛ كالصلاة التي وُصفت بأنها عمادُ الدينِ وعمودُه[1].

وقد تسألُ: ما هو السرُّ وراءَ ذلك؟

الجوابُ: أن ذلك قد يكون بسببِ أن القرآنَ حريصٌ على الوئامِ بين الناسِ، ورفعِ الاختلافِ والتنازعِ بينهم، وهم إنما يتنازعون على الدنيا ومتعلَّقاتها بأشدَّ مما يتنازعون حول الدينِ.

وعلى أيِّ حالٍ، فإن للاقتصادِ، وما يتعلَّقُ به، دوراً مهمّاً في إقامةِ العدلِ إذا أُدِير بطريقةٍ حكيمةٍ وعادلةٍ، وخلافَ ذلك سيعمُّ الظلمُ والجورُ.

ولنقِفْ على شاهدَين من كلامِ الإمامِ عليٍّ عليه السلام في العهدِ العلويِّ.

الشاهدُ الأولُ: قولُهُ عليه السلام **«وتفقَّد أمرَ الخراجِ بما يُصلِح أهلَهُ؛ فإن في صلاحِهِ وصلاحِهم صلاحاً لمن سواهم، ولا صلاحَ لَمن سواهم إلا بهم؛ لأن الناسَ كلَّهم عيالٌ على الخراجِ وأهلِهِ»**[2].

(١) عن رسولِ اللهِ صلى الله عليه وآله، أنه قال **«الصلاةُ عمادُ الدين فمَن ترَكَ صلاتَهُ متعمِّداً فقد هدَمَ دينَهُ، ومَن ترَكَ أوقاتَها يدخل الويلَ، والويلُ وادٍ في جهنمَ كما قال الله تعالى ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ ۝ الَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾** [الماعون/ ٤ ـ ٥]» [جامع الأخبار، وعنه: مستدرك وسائل الشيعة، ج ٣، ص ٩، الحديث (٣١١٥)].

وعن أبي جعفر الباقر عليه السلام أنه قال **«الصلاةُ عمودُ الدينِ، مثلُها كمثلِ عمودِ الفسطاطِ، إذا ثبَتَ العمودُ ثبت الأوتادُ والأطنابُ، وإذا مالَ العمودُ وانكسَر لم يثبُت وتدٌ ولاَ طنبٌ»** [محاسن البرقي، وعنه: وسائل الشيعة، ج ٤، ص ٢٧، الحديث (٤٤٢٤)].

وأخرج المتقي الهندي في كنز العمال، ج ٧، ص ٢٤، أثرين في ذلك عن الإمام علي وابن عمر.

(٢) نهج البلاغة، ص ٤٣٥. وعنه: مستدرك وسائل الشيعة، ج ١٣، ص ١٦٦، الحديث (١٥٠١٨).

في هذه الفقرةِ الشاهدِ يبين الإمامُ عليه السلام أهميةَ العدلِ الاقتصاديِّ في إقامةِ العدلِ. ولَما كان القائمون على الخراجِ؛ أي المسؤولون الاقتصاديون، هم مَن بيدِهم ضخُّ المالِ إلى خزينةِ الدولةِ، فإن اللازمَ أن يكونَوا صالحين مصلِحين. فإذا صلُح هؤلاء، وصلُحت إدارتُهم لبيتِ مالِ الأمةِ وخزينةِ الدولةِ، صلُح حالُ الأمةِ جمعاءَ، وأما إذا فسدوا - بالخروجِ عن مقتضَيات العدلِ - فسيفسد حالُ الأمةِ.

ثم يبرر الإمامُ عليه السلام تأكيدَه على هذا الأمرِ بأن الخراجَ - أي الاقتصادِ - يتوقف عليه، وعلى القائمين عليه، صلاحُ حالِ الناسِ؛ فإنهم «**عيالٌ**» على هذا وذاك.

ومن ثم، ندرك كم وقع المنظِّرون للعدلِ - شرقاً، وغرباً - في القصورِ والتقصيرِ بإغفالهم دورَ الاقتصادِ والمالِ في إقامةِ العدلِ؛ وهو صلاحٌ وإصلاحٌ، وفي الدعوةِ إليه.

الشاهدُ الثاني: قولُ الإمامِ عليٍّ عليه السلام «**ثم أسبغ عليهم** [المسؤولين والموظفين] **الأرزاقَ؛ فإن ذلك قوةٌ لهم على استصلاح أنفسِهم، وغنى لهم عن تناولِ ما تحت أيديهم، وحجةٌ عليهم إن خالفوا أمرَك، أو ثلَموا أمانتَك**»[1].

في هذا الشاهدِ الأخيرُ تأكيدٌ على ضرورةِ أن يسعى الحاكمُ العادلُ في تأمينِ العيشِ الكريمِ - بأفضلِ صورِهِ - لموظفي الدولةِ على اختلافِ رتبِهِم.

وذكر لذلكَ مبرراتٍ ثلاثةً، هي:

أولاً: أن ذلك سيكون سبباً لعفةِ نفوسِهِم وصلاحِ قلوبِهِم.

ثانياً: أن العيشَ الكريمَ يشكِّل داعياً لهم لالتزامِ الأمانةِ، ورعايةِ الذمةِ.

ثالثاً: أن موقفَ المسؤولِ الأعلى سيكون أقوى في مقامِ الأمرِ والنهيِ، وأفضلَ عند المحاسبةِ، وأوجهَ عند المعاقبةِ.

الدوحةُ الخامسةَ عشرةَ: الاقتصادُ القويُّ معِينٌ على العدلِ

أشرنا - في الدوحةِ السابقةِ - إلى أن العلاقةَ بين العدلِ والاقتصاد وثيقةٌ. وعليهِ، فإن من غيرِ الميسورِ أن نسعى في تحقيقِ العدلِ دون أن يكونَ قد سبَق ذلك، أو صاحَبَه، حديثٌ عن الاقتصادِ.

---

(١) المصدر السابق.

ومن هذا المنطلقِ، نجد أن الإمامَ علياً عليه السلام قد أولى الجانبَ الاقتصاديَّ مساحةً واسعةً من عهدِهِ لعاملِهِ على مصرَ.

ومن أهمِّ العاملِين في قطاعِ الاقتصادِ شريحةُ (التجار). وهو عنوانٌ يُطلقُ على كلِّ مَن يكسب معيشتَهُ، ويجني أرباحَهُ، من بيعِ البضائعِ على الآخَرين وشرائِها منهم؛ بالمقايضةِ سابقاً، وبالنقدِ لاحقاً.

ولا يستقيمُ اقتصادُ أمةٍ من الأممِ دون التجارِ، كما لا يمكن أن يزدهرَ اقتصادُ مجتمعٍ من المجتمعاتِ دون هذه الشريحةِ من الناسِ.

فهم؛ باعتبارٍ معينٍ، يمثِّلون حلقةَ وصلٍ أساسيةٍ بين الناسِ. ولو أن هذه الحلقةَ انقطعت، أو تضررت، فسينعكس ذلك سلباً على إقامةِ العدلِ والقسطِ.

وانطلاقاً من هذه المسلَّمةِ خصَّص الإمامُ عليه السلام مقاطعَ متعددةً لِما يتعلَّقُ بالتجارِ. فلنقف على شاهدَين من تلك المقاطعِ.

الشاهدُ الأولُ: قولُهُ عليه السلام **«ثم استوصِ بالتجارِ، وذوي الصناعاتِ، وأوصِ بهم خيراً؛ المقيم منهم، والمضطربِ بمالِهِ، والمترفقِ ببدنِهِ؛ فإنهم موادُّ المنافعِ، وأسبابُ المرافقِ، وجُلاَّبُها من المباعدِ والمطارحِ، في برِّك وبحرِك، وسهلِك وجبلِك، وحيث لا يلتئم الناسُ لمواضعِها، ولا يجترئون عليها؛ فإنهم سلمٌ لا تُخاف بائقتُهُ، وصلحٌ لا تُخشَى غائلتُهُ»**[1].

في هذا الشاهدِ يوقِف الإمامُ عليه السلام عاملَه الأشترَ، ومن يقرأ عهدَهُ إليه، على دورٍ بالغِ الأهميةِ على شريحتين لا يكاد يخلو منهما مجتمعٌ مدنيٌّ. وذلك في عبارةٍ بليغةٍ موجزةٍ.

وهاتان الشريحتان هما: التجارُ، والصنَّاعُ.

أ ـ أما التجار فهم: مَن يتولَّون الوساطةَ بين الناسِ في تبادلِ السلعِ. فيشترون بضائعَ من أطرافٍ ويبيعونها على آخرين، نقداً أو مقايضةً.

ب ـ أما الصُنَّاع فهم: المنتِجون للسلعِ؛ من خلالِ استعمالِ الموادِ الأوليةِ وغيرِها.

والشريحتان معاً على ثلاثةِ أصنافٍ:

---

(١) المصدر السابق، ص ٤٣٨. وعنه: مستدرك وسائل الشيعة، ج ١٣، ص ١٦٧، الحديث (١٥٠١٨).

١ - من يتَّجِر، أو يصنِّع، في بلدِهِ، ولا يقوم بذلك خارجَها.

٢ - من يتِّجِر، أو يصنِّع، في بلدِهِ وغيرِها.

والجميع إما يتِّجر، أو يصنِّع، ببدنِهِ دون مالِهِ، أو بمالِهِ وبدنِهِ.

وهذا ما بيَّنه الإمامُ عليه السلام بقولِهِ «.. **التجارِ، وذوي الصناعات ... المقيمِ منهم، والمضطربِ بمالِهِ، والمترفِّقِ ببدنِهِ**».

وأمر الإمامُ عليه السلام بشدةِ الرعايةِ؛ المباشرةِ وغيرِ المباشرةِ، لهؤلاء جميعاً، وذلك بقولِهِ «**استوصِ بالتجارِ، وذوي الصناعاتِ، وأوصِ بهم خيراً**».

وعطف بذلك بيانَ المكانةِ الساميةِ للتجارِ وذوي الصناعاتِ بقولِهِ «**فإنهم موادُّ المنافعِ، وأسبابُ المرافقِ، وجُلابُها من المباعدِ والمطارحِ، في برِّك وبحرِك، وسهلِك وجبلِك**». فمصالحُ الناسِ المعاشيةُ ترتبط بهاتين الشريحتَين ارتباطاً مباشراً، لأن الناسَ يبحثون عن هذه المصالحِ؛ إرفاقاً بأنفسِهم. وهذه المصالحُ لا توجد في مكانٍ واحدٍ، ولا على نحوٍ فاردٍ، بل إنها متوزعةٌ على الأرضِ جغرافيّاً، وبين الناسِ منافعيّاً.

ثم إن هؤلاء وأولئك لا يستغنون عن الأمنِ الذي يسهل في ظلِّه الحركةُ هنا وهناك، فلا تجارةَ ولا صناعةَ من دون ذلك. وعلى هذا الأساسِ، صار الإمامُ عليه السلام بصددِ بيانِ ضرورةِ الأمنِ العامِّ والاقتصاديِّ خاصةً. مضافاً إلى أن هاتين الشريحتين لا يدعوان السلطةَ السياسيةَ إلى القلقِ منهما، فليسا - في طبيعتِهما الأصليةِ - عدوّاً محتملاً، فقال «**وحيث لا يلتئم الناسُ لمواضعِها، ولا يجترئون عليها؛ فإنهم سلمٌ لا تُخاف بائقتُهُ، وصلحٌ لا تُخشَى غائلتُهُ**».

الشاهدُ الثاني: قولُهُ عليه السلام «**وتفقَّد أمورَهم بحضرتِك، وفي حواشي بلادِك. واعلم - مع ذلك - أن في كثيرٍ منهم ضيقاً فاحشاً، وشحّاً قبيحاً، واحتكاراً للمنافعِ، وتحكُّماً في البياعاتِ، وذلك بابُ مضرةٍ للعامةِ، وعيبٌ على الولاةِ. فامنَع من الاحتكارِ؛ فإن رسولَ اللهِ صلى الله عليه وآله منَع منه، وليكن البيعُ بيعاً سمحاً، بموازينِ عدلٍ، وأسعارٍ لا تُجحف بالفريقين من البائعِ والمبتاعِ. فمن قارف حُكرةً - بعد نهيِك إياه - فنكِّل به، وعاقبْ في غيرِ إسرافٍ**»[1].

(١) المصدر السابق، ص ٤٣٨. وعنه: مستدرك وسائل الشيعة، ج ١٣، ص ١٦٧، الحديث (١٥٠١٨).

وفي هذا الشاهدِ ينبِّه الإمامُ (عليه السلام) على وقائعَ وحقائقَ، لا ينبغي أن تغيبَ عن بالِ كلِّ من الراغبِ والساعي في إقامةِ العدلِ. ولنُجملْ هذه الوقائعَ في ثلاثةِ بنودٍ:

البندُ الأولُ: أن هنا ملاحظاتٍ:

الملاحظةُ الأولى: أن الإمامَ (عليه السلام) أمَر واليَه - أي السلطةَ السياسيةِ - بتفقدِ التجارِ، وهذا يعني أهميةَ هذه الشريحةِ. والتفقدُ يعني - بالضرورةِ - دراسةَ أحوالِهم، من أجلِ التعرفِ على احتياجاتِهم، وتسهيلِ أمورِهم، وحمايتِهم، وغيرِ ذلك مما يجعل تجارتَهم سبباً في الخيرِ الخاصِّ والعامِّ.

الملاحظةُ الثانيةُ: أن التفقدَ يحمل مضموناً إيجابيّاً، وليس ما يمارسه المستبدون الظالمون؛ من مراقبةِ التجارِ بمعناه السلبيِّ؛ أي التجسسِ عليهم؛ بغرضِ التضييقِ، أو سرقةِ جهودِهِم، أو التعدِّي على حقوقِهم، ونحو ذلك.

وهاتان الملاحظتان هو ما نقرأه في قولِهِ (عليه السلام) «**وتفقَّد أمورَهم بحضرتِك، وفي حواشي بلادِك**».

وهنا ملاحظةٌ أخرى وأخيرةٌ، وهي:

الملاحظةُ الثالثةُ: أن التجارَ ليسوا شريحةَ الكبارِ منهم فقط، ولا المتواجدين في العاصمةِ والمدنِ الكبرى فقط، بل هم هؤلاء ومعهم صغارُ التجارِ، ومَن يوجد منهم في أطرافِ البلادِ والمناطقِ النائيةِ. فإنهم يشاركونهم في حفظِ مصالحِ الناسِ الاقتصاديةِ، والمساهمةِ - من خلالِ ذلك - في إقامةِ العدلِ؛ بإيصالِ الحقوقِ إلى ذويها.

وهذا ما نبَّه إليه الإمامُ (عليه السلام) بقولِهِ «**وتفقَّد أمورَهم بحضرتِك، وفي حواشي بلادِك**».

وهذا ما يفرض توازناً في التخطيطِ الاقتصاديِّ؛ وما يسبقه ويلحقه من خطواتٍ، لبناءِ اقتصادٍ قويٍّ يكون عاملاً مساعداً على العدلِ والقسطِ.

البندُ الثاني: أن شريحةَ التجارِ شريحةٌ بشريةٌ. وهذا يعني أن التجارَ يصيبهم ما يصيب الناسَ؛ من نواقصَ وقصورٍ أخلاقيين، تنعكس سلباً على الأمن والعدل الاقتصاديين والاجتماعيين.

وهذا ما أشار إليه الإمامُ عليه السلام بقولِهِ «**أن في كثيرٍ منهم ضيقاً فاحشاً، وشحّاً قبيحاً، واحتكاراً للمنافعِ، وتحكُّماً في البياعاتِ**».

ويجب إلفاتُ النظرِ إلى أن الإمامَ العادلَ عليّاً عليه السلام لم يعممْ هذه الصفاتِ السلبيةَ على جميعِ مَن ينتسب إلى فئةِ التجارِ؛ فإنه لو فعل ذلك سيجافي العدلَ والإنصافَ، وهذا ما لا يقع فيه أميرُ المؤمنين عليٌّ عليه السلام وهو القائلُ «**واللّهِ! لو أُعطِيت الأقاليمَ السبعةَ؛ بما تحت أفلاكِها، على أن أعصيَ اللّهَ في نملةٍ؛ أسلبها جُلبَ شعيرةٍ ما فعلتُ**»[1].

لذلك، مارس ما يدعونا إليه؛ وهو العدلُ، فقال «**في كثيرٍ منهم**». وفي ذلك درسٌ عمليٌّ لشيعتِهِ ومحبِّيهِ أن يكونَوا عدولاً في الوصفِ، وعدولاً في التشخيصِ.

ثم ذكر الإمامُ عليه السلام وجوهَ القصورِ فيهم، وهي:

١ - الضيقُ الفاحشُ

٢ - الشحُّ الشديدُ

٣ - الاحتكارُ للمنافعِ

٤ - التحكمُ في البيعِ.

وهذه الآفاتُ تحول بين الناسِ وبين حقوقِهم المشروعةِ، ويترتب على ذلكَ الكثيرُ من الأضرارِ المباشرةِ وغيرِ المباشرةِ. وذلك كلُّه ظلمٌ منافٍ للعدلِ.

البندُ الثالثُ: أن ممارسةَ التجارِ لتلك الآفاتِ دون منعٍ من الوالي؛ ويُراد به السلطةُ السياسيةُ، يُلحق الضررَ الذي ذكرناه، ويَكشفُ عن ضعفٍ في السلطةِ.

وهذا ما أشار إليه الإمامُ عليه السلام بقولِهِ «**وذلك بابُ مضرةٍ للعامةِ، وعيبٌ على الولاةِ**».

وبعد هذا الوصفِ الدقيقِ، والمكثفِ، لواقعِ التجارِ أمر الإمامُ عليه السلام بما يجب على الوالي؛ وهو رمزُ السلطةِ السياسيةِ، أن يفعلَه، وهو تكليفان:

التكليفُ الأولُ: المنعُ من الاحتكارِ

وهذا ما يُفيدُهُ قولُهُ عليه السلام «**فامنَع من الاحتكارِ؛ فإن رسولَ اللّهِ صلى الله عليه وآله منَعَ منه**».

(١) نهج البلاغة، ص ٣٤٧، الخطبة ٢٢٤.

وهنا مسائلُ ثلاثٌ:

المسألةُ الأولى: تعريفُ الاحتكارِ

لم يتفق الفقهاءُ على تعريفٍ واحدٍ للاحتكارِ.

«فقد عرَّفه الحنفيةُ بأنه: اشتراءُ طعامٍ ونحوِهِ، وحبسُه إلى الغلاءِ.

وعرَّفه المالكيةُ بأنه: رصدُ الأسواقِ انتظاراً لارتفاعِ الأثمانِ.

وعرَّفه الشافعيةُ بأنه اشتراءُ القوتِ وقتَ الغلاءِ، وإمساكُهُ وبيعُهُ بأكثرَ من ثمنه للتضييق.

وعرَّفه الحنابلةُ بأنه: اشتراءُ القوتِ، وحبسُهُ انتظاراً للغلاءِ»[١].

وناقش بعضُ الفقهاءِ الإماميةِ في ما ذُكر - في كلماتِ العلماءِ عموماً، والإماميةِ منهم خاصةً - من تعريفاتٍ للاحتكارِ، وانتهى إلى «أن الفقهاءَ لم يكونوا بصددِ تعريفِ اللفظِ بحسبِ وضعِهِ ومفهومِهِ، بل بصددِ تعريفِ ما ثبت عندهم حرمتُهُ أو كراهتُهُ»[٢].

وذلك بعد قال «أن المفهومَ من كلماتِ أهلِ اللغةِ، أن مفادَ الكلمةِ - بحسبِ أصلِها ووضعِها - هو: جمعُ الشيءِ الذي يحتاج إليه الناسُ، والاستبدادُ به، وحبسُهُ، ومنعُهم منه ... ثم استُعمل في حبسِ ما يحتاج إليه الناسُ»[٣].

المسألةُ الثانيةُ: الاحتكارُ محرمٌ أو مكروهٌ؟

هنا مدرستان:

أ - مدرسةُ الإماميةِ

توزع فقهاءُ هذه المدرسةِ في ما يتعلَّق بحكمِ الاحتكارِ على ثلاثةِ أقوالٍ:

١ - الحرمةُ؛ في مواردَ خاصةٍ.

٢ - الكراهةُ مطلقاً.

---

(١) الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ٢، ص ٩٠، مادة (احتكار)، الفقرة ١ - (التعريف).

(٢) المنتظري، الشيخ حسين (ت ١٤٣١هـ)، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، ج٢، ص ٦١٥.

(٣) المصدر السابق، ص ٦١٤.

٣ ـ الحرمةُ في كلِّ ما يحتاجه الناسُ؛ دون تقييدِهِ بسلعٍ محدودةٍ.

قال العلامةُ الحليُّ ـ في حكايةِ أقوالِ فقهاءِ الإماميةِ في حكمِ الاحتكارِ ـ «اختلف علماؤنا في الاحتكارِ هل هو محرمٌ أو مكروهٌ؟

- قال الصدوقُ ـ في مقنعِهِ ـ إنه حرامٌ. وبه قال ابنُ البرَّاج. والظاهرُ من كلامِ ابن إدريس.
- وقال الشيخُ ـ في المبسوطِ ـ، والمفيدُ، إنه مكروهٌ. وبه قال أبو الصلاحِ؛ في المكاسبِ من كتابِ الكافي. وقال ـ في فصلِ البيعِ ـ إنه حرامٌ.
- والأقربُ الكراهةُ ...»[١].

غيرَ أن في فقهائنا المعاصرين مَن وسَّع دائرةَ الاحتكارِ، وانتهى إلى القولِ أن «الظاهر أن حرمةَ الاحتكارِ، أو كراهتَهُ، ليس حكماً تعبديّاً بلا ملاكٍ، أو بملاكٍ غيبيٍّ لا يعرفه أبناءُ نوعِ الإنسانِ. بل الملاكُ له ـ على ما هو المستفادُ من أخبارِ البابِ أيضاً ـ هو حاجةُ الناسِ إلى المتاعِ وورودِ الضيقِ والضررِ عليهم من فقدِهِ.

ففي صحيحِ الحلبي «**إن كان الطعامُ كثيراً يسع الناسَ فلا بأس به. وإن كان قليلاً لا يسعُ الناسَ فإنه يكره أن يُحتكر الطعامُ، ويُترك الناسُ ليس لهم طعامٌ**»[٢].

يظهر من هذه الصحيحةِ علةُ الحكمِ وملاكُهُ، وأن نظرَ الشارعِ الحكيمِ في تشريعِهِ إلى كونِ الناسِ في سعةٍ، وأن لا يُتركوا بلا طعامٍ يتوقف عليه حياتُهم ...

وقد أوضح أميرُ المؤمنين عليه السلام في كتابه إلى مالكٍ ما هو الملاكُ في المنعِ من الاحتكارِ، فقال في شأنِ التجارِ «**واعلم- مع ذلك- أن في كثيرٍ منهم ضيقاً فاحشاً، وشحّاً قبيحاً، واحتكاراً للمنافعِ، وتحكماً في البياعاتِ، وذلك بابُ مضرَّةٍ للعامةِ وعيبٌ على الولاةِ؛ فامنَعْ من الاحتكارِ**».

ولم يذكر عليه السلام الأشياءَ الخاصةَ، ولا الأقواتَ مع كونِه في مقامِ البيانِ»[٣].

---

(١) العلامة الحلي، الحسن بن منصور (ت ٧٢٨هـ)، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، ج٥، ص ٣٨.

(٢) الوسائل ١٢/ ٣١٣، الباب ٢٧ من أبواب آداب التجارة، الحديث ٢.

(٣) المنتظري، الشيخ حسين (ت ١٤٣١هـ)، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، ج٢، ص ٦٤٤ ـ ٦٤٦.
قلتُ: بسطَ هذا الفقيهُ الحديثَ عن الاحتكارِ والتسعيرِ في كتابِهِ القيم هذا، وقد استُل البحثان، وطبعا مستقلاً بعنوان (رسالة في الاحتكار والتسعير)، وانتشرا في حياةِ المؤلف. وقد أجادَ في ما أفاد (رحمه الله)، فلا يفوتنَّك مراجعتُهُ.

وهو رأيٌ - في ما نقدر - سديدٌ بملاحظةِ مجموعِ الأدلةِ الشرعيةِ، والتعاملِ معها بشموليةٍ ومقاصديةٍ، بعيداً عن التعاملِ الحرفيِّ والتجزيئيِّ، وبملاحظةِ تبدلِ طبيعةِ الاقتصادِ في المجتمعاتِ البشريةِ، ومقدارِ تأثيرِهِ على تقدمِ الأممِ وتخلفِها، وتحقيقِ العدلِ وفقدانِهِ.

ومن هنا، نقول إن دائرةَ الاحتكارِ الممنوعِ قد تتسعُ، وقد تضيقُ، وذلك وفقاً للظروفِ الاقتصادية والاجتماعيةِ والسياسيةِ، فدائرتُهُ في حالِ الحربِ أوسعُ منها في حالِ السلمِ، وهو كذلك في حالِ الشدةِ والرخاءِ، ونحوِ ذلك.

ب - مدرسةُ أهلِ السنةِ

أما أهلُ السنةِ فتوزعوا في مسألةِ الاحتكارِ على قولَين، بل ثلاثةٍ:

١ - القولُ بالحرمةِ في مواردَ خاصةٍ.

٢ - القولُ بالكراهةِ التحريميةِ.

٣ - القولُ بالكراهةِ[1].

المسألةُ الثالثةُ: سعةُ دائرةِ الاحتكارِ

سواءٌ قيل بحرمةِ الاحتكارِ أو كراهتِهِ فقد وقع الاختلافُ في شمولِ الاحتكارِ لجميعِ السلعِ، أو اختصاصِهِ ببعضِها.

وهنا مدرستان:

أ - المشهورُ بين فقهاءِ الإماميةِ تضييقُ دائرتِهِ في القوتِ اللازمِ للناسِ.

وقد استقرب العلامةُ الحليُّ تحديدَه بقولِهِ «أجودُ ما وصل إلينا - في هذا البابِ - ما رواه غياثُ بنُ إبراهيمَ في الموثَّق، عن الصادقِ عليه السلام قال «**ليس الحكرةُ إلا في الحنطةِ، والشعيرِ، والتمرِ، والزبيبِ، والسمنِ**». وحينئذ يبقى ما عداه على الأصلِ»[2].

ب - أما المدرسةُ السنيةُ ففيها ثلاثةُ اتجاهاتٍ:

---

(١) الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ٢، ص ٩١، مادة (احتكار)، الفقرتان ٣، ٤ - (صفة الاحتكار).

(٢) العلامة الحلي، الحسن بن منصور (ت ٧٢٨هـ)، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، ج٥، ص ٤٠.

الأول: حصرُ الاحتكارِ في القوتِ خاصةً.

الثاني: أن الاحتكارَ يجري في القوتِ والثيابِ لا غيرُ.

الثالثُ: أن الاحتكارَ يجري في كلِّ ما يحتاجه الناسُ، ويتضررون من حبسِهِ، من قوتٍ وإدامٍ ولباسٍ وغيرِ ذلك[1].

التكليفُ الثاني: فرضُ الأسعارِ العادلةِ

وهذا ما أفاده الإمامُ عليٌّ - في عهده لمالكٍ - بقولِهِ عليه السلام «**وليكن البيعُ بيعاً سمحاً، بموازينِ عدلٍ، وأسعارٍ لا تُجحِف بالفريقَين من البائعِ والمبتاعِ**».

ولا يخفى أن التسعيرَ مرتبطٌ ارتباطاً وثيقاً بمسألةِ الاحتكارِ.

وعلى أي حالٍ، فهذان تكليفان أريد بهما فرضُ العدلِ لأطرافِ التجارةِ معاً؛ من بائعِين ومشترِين؛ حتى لا ينمو طرفٌ على حسابِ طرفٍ، فتتولد أسبابُ الجورِ والخرابِ.

وتأكيداً على فرضِ العدلِ نبَّه الإمامُ عليه السلام إلى معاقبةِ المخالِفين للقانونِ؛ على أن تكونَ العقوبةُ عادلةً، فقال «**فمن قارف حُكرةً - بعد نهيِك إياه - فنكِّل به، وعاقبْ في غيرِ إسرافٍ**».

ومن نافلةِ القولِ التأكيدُ على أن التنكيلَ بالمحتكِرِ، بعد نهيِهِ عنه، يشعر بحرمتِهِ في نفسِهِ، أو بعد صدورِ النهيِ السلطانيِّ الشرعيِّ عنه على الأقلِّ.

الدوحةُ السادسةُ عشرةُ: تجلياتُ عدالةِ الاقتصادِ

من أجلِ أن نعرف أننا نسيرُ في الاتجاهِ الصحيحِ فإن إحدى وسائلِ التعرفِ على ذلكَ هو أن نرى أثرَهُ العاجلَ؛ وهي ما قصدناه وعنيناه من الـ(تجليات).

وفي ما يتعلَّقُ بقوةِ الاقتصادِ؛ الذي يشجعُ عليه المشروعُ لإسلاميُّ بقوةٍ؛ كما رأينا في الدوحةِ السابقةِ؛ فإن هذه القوةَ والتشجيعَ عليها ليس لأن الاقتصادَ مطلوبٌ لذاتِهِ، بل لأن ثمةَ مقاصدَ عليا لا تتحققُ في عالمِ الدنيا بدونِهِ.

ومن تلك المقاصدِ العليا إقامةُ العدلِ؛ الذي يفرضُ أن يقفَ القويُّ اقتصاديّاً إلى

(١) الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ٢، ص ٩٢، مادة (احتكار)، الفقرة ٧ - (ما يجري فيه الاحتكار).

جانبِ الضعيفِ كذلك. ولنقِفْ على بعضِ الشواهدِ المتعلقةِ بالمقامِ، كما جاءت في العهدِ العلويِّ.

الشاهدُ الأولُ: قولُهُ عليه السلام **«ثم اللّهَ اللّهَ في الطبقةِ السفلى؛ من الذين لا حيلةَ لهم، والمساكينَ، والمحتاجينَ، وأهلِ البؤسى، والزمنى؛ فإن في هذه الطبقةِ قانعاً، ومعترّاً.**

واحفظْ للّهِ ما استحفظَك من حقِّهِ فيهم، واجعل لهم قسماً من بيتِ مالِك، وقسماً من غلاتِ صوافي الإسلامِ في كلِّ بلدٍ؛ فإن للأقصى منهم مثلَ الذي للأدنى. وكلٌّ قد استُرعِيت حقَّهُ؛ فلا يشغلنَّك عنهم بطرٌ؛ فإنك لا تُعذَر بتضييعِك التافهَ لإحكامِك الكثيرَ المهمَّ. فلا تُشخِص همَّك عنهم، ولا تصعِّر خدَّك لهم، وتفقَّد أمورَ مَن لا يصلُ إليك منهم؛ ممن تقتحمه العيونُ، وتحقره الرجالُ. ففرِّغ لأولئك ثقتَك؛ من أهلِ الخشيةِ والتواضعِ، فليرفعْ إليك أمورَهم.

ثم اعملْ فيهم بالإعذارِ إلى اللّهِ يومَ تلقاه؛ فإن هؤلاء - من بينِ الرعيةِ - أحوجُ إلى الإنصافِ من غيرِهم، وكلٌّ فأعذِر إلى اللّهِ في تأديةِ حقِّهِ إليهِ»[١].

في هذا المقطعِ الشاهدِ - الطويلِ نسبيّاً - نلمسُ اهتماماً واضحاً من الإمامِ عليه السلام بعددٍ من المسائلِ:

المسألةُ الأولى - الترغيبُ في رعايةِ شرائحَ اجتماعيةٍ لا يكادُ يخلو منها تجمعٌ إنسانيٌّ، وهي الشرائحُ الضعيفةُ؛ بسببِ الشيخوخةِ، أو الحاجةِ، أو المرضِ.

وقد رغَّب في هذا الاهتمامِ بقولِهِ **«اللّه، اللّه»**؛ الذي هو تعبيرٌ يُستعمَل للحضِّ والحثِّ.

وقد وصف الإمامُ عليه السلام هذه الفئاتِ من الناسِ بـ**«الطبقةِ السفلى؛ الذين لا حيلةَ لهم»**.

وقد برَّر الإمامُ العادلُ عليه السلام حضَّهُ على رعايتِهم بأن فيهم **«قانعاً، ومعترّاً»**؛ كنايةً عن حاجتِهِ الماسةِ؛ التي يكشف عنها بالسؤالِ، أو بالتعرُّضِ للعطيةِ دون سؤالٍ[٢].

---

(١) نهج البلاغة، ص٤٣٨ - ٤٣٩. وعنه: مستدرك وسائل الشيعة، ج ١٣، ص ١٦٨، الحديث (١٥٠١٨).

(٢) قال الزمخشري «﴿...ٱلْقَانِعَ ...﴾ السائلُ. من قنعتُ إليه وكنعتُ: إذا خضعتَ له وسألتَه قنوعاً ﴿...وَٱلْمُعْتَرَّ...﴾ المعترضُ بغيرِ سؤالٍ، أو القانعُ الراضي بما عنده وبما يُعطَى من غيرِ سؤالٍ» [الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ج ٣، ص١٥٨].

المسألةُ الثانيةُ ـ أن الإمامَ عليّاً (عليه السلام) نبَّه إلى أن الدعوةَ إلى رعايةِ هذه الشرائحِ ليس لأن لهم حقّاً فقط، بل لأن للّهِ تعالى فيهم حقّاً. وعليهِ، فإن التقصيرَ في رعايتِهم سيكون تقصيراً في أداءِ حقوقِ اللّهِ تعالى.

وهذا ما أفاده الإمامُ (عليه السلام) بقولِهِ «**واحفظْ للّهِ ما استحفَظَك من حقِّهِ فيهم**».

المسألةُ الثالثةُ ـ ضرورةُ التخطيطِ لأداءِ حقوقِ هذه الطبقةِ ضمن الاهتماماتِ الرئيسيةِ للدولةِ، وليس ضمنَ الاهتماماتِ الهامشيةِ أو الطارئةِ، فإن حقوقَهم تماثل في الأهميةِ حقوقَ أيِّ شريحةٍ أخرى.

كما أن من المنهيِّ عنه ـ في المشروعِ الإسلاميِّ ـ تركيزَ الخدماتِ، وتحقيقَ العدلِ، لِمَن هم قريبون من مركزِ الدولةِ (العاصمة)، بحيث يُهمَّش مَن هم بعيدون عنها.

وهذا وذاك ما يُفيدُهُ قولُهُ (عليه السلام) «**واجعلْ لهم قسماً من بيتِ مالِك، وقسماً من غلّاتِ صوافي الإسلامِ في كلِّ بلدٍ؛ فإنَّ للأقصى منهم مثلَ الذي للأدنى. وكلٌّ قد استُرعِيت حقَّهُ**».

المسألةُ الرابعةُ ـ أن على الوالي أن يعدلَ في اهتمامِهِ بما هو موكَلٌ إليه من مهماتٍ؛ فليس له أن يتشاغلَ بالمهمِّ بذريعةِ التشاغلِ بالأهمِّ، فضلاً عن أن يكونَ الشاغلُ عنه شأناً دنيويّاً محرماً أو تافهاً، أو أن يكونَ الشاغلُ عن الاهتمامِ بهم هو الترفعَ عنهم، والتكبرَ عليهم.

وهذا ما يُستَفادُ من قولِ الإمامِ (عليه السلام) «**فلا يشغلنَّك عنهم بطرٌ؛ فإنك لا تُعذَر بتضييعِك التافهَ لإحكامِك الكثيرَ المهمَّ. فلا تشخِص همَّك عنهم، ولا تصعِّر خدَّك لهم**».

المسألةُ الخامسةُ ـ أن الضعفاءَ والمساكين؛ وأهلَ الحاجةِ عموماً، ليسوا بمستوى واحدٍ؛ من حيث قدرتِهم على التعبيرِ عن حاجتِهم، أو السعيِ في تأمينِها. وعليهِ، فإن من حقِّ الأشدِّ عجزاً منهم أن يُصارَ إلى تفقدِه وتحسُّسِ حالتِهِ؛ سواء تم ذلك بمباشرةِ الوالي نفسِهِ إن استطاع، أو تخصيصِ أفرادٍ أكفاءَ أمناءَ، أو مؤسساتٍ مؤهلةٍ.

وهذا ما يُفيدُهُ قولُهُ (عليه السلام) «**وتفقَّد أمورَ مَن لا يصلُ إليك منهم؛ ممن تقتحمُهُ العيونُ، وتحقِرُهُ الرجالُ. ففرِّغ لأولئك ثقتَك؛ من أهلِ الخشيةِ والتواضعِ، فليرفعْ إليك أمورَهم**».

المسألةُ السادسةُ ـ أن التقصيرَ في رعايةِ شؤونِ الضعفاءِ من الناسِ ليس مسموحاً به للوالي العادلِ، ولا للمجتمعِ المتبنِّي للمشروعِ الإسلاميِّ، فإن ذلك خروجاً عن جادةِ العدلِ.

كما أن العملَ على ذلكَ يجب أن يكونَ بالمستوى الذي يُرضي اللّهَ تعالى، ويصلح أن يُعتذَر به بين يديه يومَ الحسابِ.

وهذا وذاك ما يفيدُهما قولُهُ عليه السلام **«ثم اعمَل فيهم بالإعذارِ إلى اللّهِ يومَ تلقاه؛ فإنَّ هؤلاء - من بين الرعيةِ - أحوجُ إلى الإنصافِ من غيرِهم، وكلٌّ فأعذِر إلى اللّهِ في تأديةِ حقِّهِ إليه»**.

الشاهدُ الثاني: قولُهُ عليه السلام **«وتعهَّد أهلَ اليتم، وذوي الرقةِ في السنِّ؛ ممن لا حيلةَ له، ولا ينصب للمسألةِ نفسَهُ، وذلك على الولاةِ ثقيلٌ، والحقُّ كلُّه ثقيلٌ. وقد يخفِّفه اللّهُ على أقوامٍ طلبوا العاقبةَ فصبروا أنفسَهم، ووثقوا بصدقِ موعودِ اللّهِ لهم»**[1].

سبق منا حديثٌ عن اليتامى[2]، وعرَّفنا فيه اليتيمَ. وما نريد الوقوفَ عنده - في هذا الشاهدِ - هو أن لليتامى ولكبارِ السنِّ نصيباً في الاقتصادِ واهتمامِ الدولةِ العادلةِ، فإذا أخلَّت به فلن تكون جديرةً بوصفِ العدلِ.

وفي هذا الشاهدِ مسائلُ:

المسألةُ الأولى - أمَر الإمامُ عليه السلام بتعهُّدِ أهلِ اليتمِ؛ ممن فقدوا مَن يعيلُهم لأيِّ سببٍ، وكبارِ السنِّ من الناسِ، وبتفقدِ احتياجاتِهم. فقال **«وتعهَّد أهلَ اليتمِ، وذوي الرقةِ في السنِّ»**.

المسألةُ الثانيةُ - خصَّص الإمامُ عليه السلام فئةً داخلَ هذه الشريحةِ؛ وهم مَن **«لا حيلةَ له، ولا ينصبُ للمسألةِ نفسَهُ»**.

والسببُ هو أن بعضَ هؤلاء قد لا يستطيعُ أن يبين حاجتَهُ، أو يمنعه من ذلك مانعٌ، لكن هذا وذاك لا يُفترض أن يكونَ مانعاً دون وصولِ حقِّهِ إليهِ.

وهذا ما يجعل المهمةَ غيرَ خاليةٍ من الصعوبةِ والعسرِ. لذلكَ، سارع الإمامُ عليه السلام إلى القولِ بأن ذلك **«على الولاةِ ثقيلٌ»**. ولعلَّ بعضَ أسبابِ الثقلِ هو اضطرارُ الوالي أن يخرجَ عن أعرافٍ يضعُها الولاةُ لأنفسِهِم؛ بحقٍّ أو بغيرِ حقٍ، أو توضَع لهم ممن يحيطُ بهم؛ بحقٍّ أو بباطلٍ.

---

(١) نهج البلاغة، ص ٤٣٩. وعنه: مستدرك وسائل الشيعة، ج ١٣، ص ١٦٨، الحديث (١٥٠١٨).

(٢) في المرحلة الثانية، المنزل الرابع، الروضة الأولى، الغصن السابع، فراجع.

غيرَ أن الإمامَ عليه السلام؛ باعتبارِهِ أستاذاً في المشروعِ الإسلاميِّ، وحارساً له، يبادرُ إلى بيانِ أن شيئاً من تلك الأعرافِ، أو الأوضاعِ، لا تتيحُ لِمن عليه الحقُّ أن يتملصَ عن أدائِهِ، لسببٍ بسيطٍ وواضحٍ؛ هو أن الحقَّ ـ عموماً ـ مبنيٌّ على حقيقةٍ مفادُها «**الحقُّ كلُّه ثقيلٌ**».

غيرَ أن ثِقلَ الحقِّ لا تجعله خارجَ نطاقِ القدرةِ؛ وإلا فسيخرج عن نطاقِ التكلفِ، بل إن ثمةَ أسباباً تجعل الثقيلَ خفيفاً، ومن أهمِّها الاستعانةُ باللّهِ تعالى، والصبرُ، والتصديقُ بوعدِ اللّهِ سبحانَهُ؛ فإنه لا يُخلِف الميعادَ.

ولبيانِ هذا كلِّهِ قال الإمامُ عليه السلام «**وقد يخفِّفهُ اللّهُ على أقوامٍ طلبوا العاقبةَ فصبَروا أنفسَهم، ووثقوا بصدقِ موعودِ اللّهِ لهم**».

الدوحةُ السابعةَ عشرةَ: العدلُ والمستضعفون

العدلُ ـ كما قدَّمنا ـ هو حقٌّ مكفولٌ لجميعِ الناسِ؛ فليس هو للأقوياءِ دون الضعفاءِ، ولا للضعفاءِ دون الأغنياءِ. لكن في الوقتِ نفسِهِ ليس مستغرَباً أن تكونَ هناك عنايةٌ خاصةٌ بالضعفاءِ في خطابِ الدعاةِ إلى العدلِ؛ أفراداً ومشاريعَ.

والسببُ في ذلك أن الأقوياءَ قد يكون من السهلِ عليهم ـ غالباً ـ أن يحققوا العدلَ لأنفسِهِم؛ بما يتوفر لديهم من وسائلِ القوةِ الماديةِ والمعنويةِ. أما الضعفاءُ والمستضعفون فإنهم؛ بسببِ ضعفِهِم الاختياريِّ وغير الاختياري، تضِيعُ حقوقُهم، أو تُضيَّع.

وقد أولى الإمامُ العادلُ عليٌّ عليه السلام الضعفاءَ والمستضعفين عنايةً خاصةً في هذا المجالِ، ونجد في عهدِهِ لمالكِ الأشتر (رضوان اللّه عليه) شواهدَ على ذلكَ، منها:

الشاهدُ الأولُ: قولُهُ عليه السلام «**واجعَل لذوي الحاجاتِ منك قسماً تفرِّغ لهم فيه شخصَك، وتجلس لهم مجلساً عامّاً؛ فتتواضعَ فيه للّهِ الذي خلَقَك، وتقعدَ عنهم جندَك وأعوانَك من أحراسِك وشرطِك، حتى يكلمَك متكلمُهم غيرَ متتعتعٍ؛ فإني سمعتُ رسولَ اللّهِ صلى الله عليه وآله يقول ـ في غيرِ موطنٍ ـ «لن تُقدس أمةٌ لا يؤخذ للضعيفِ فيها حقُّهُ من القويِّ غيرَ متتعتعٍ**»[1].

(١) نهج البلاغة، ص ٤٣٩. وعنه: مستدرك وسائل الشيعة، ج ١٣، ص ١٦٨، الحديث (١٥٠١٨).

وهنا مسائلُ:

المسألةُ الأولى - وجوبُ أن يخصصَ الوالي لذوي الحاجاتِ وقتاً خاصّاً، يستمع فيه لهم، ويتعرف فيه على وجوهِ الحاجةِ عندهم.

وهذا ما يُفيدُهُ قولُهُ عليه السلام «**واجعل لذوي الحاجاتِ منك قسماً تفرِّغ لهم فيه شخصَك**».

المسألةُ الثانيةُ - أن لا تُقضى حوائجُ ذوي الحاجةِ من هؤلاء الضعفاءِ بشكلٍ سريٍّ! فإن لهؤلاء حقّاً مشروعاً، والوالي لا يهبُهم شيئاً من جيبِهِ الخاصِّ ليكونَ في مقامِ صدقةِ السرِّ!

لذلكَ، فإن المطلوبَ هو أن يكونَ الوقتُ المخصصُ لهم عامّاً وعلنيّاً.

وفي ذلك يقول الإمامُ عليه السلام «**وتجلسَ لهم مجلساً عامّاً**».

ثم إن الإمامَ عليه السلام ذكر لهذا التخصيصِ بعضَ المبرراتِ على النحوِ التالي:

أ - «**فتتواضع فيه للّهِ الذي خلقَك**».

ب - «**وتقعدَ عنهم جندَك وأعوانَك من أحراسِك وشرطِك**».

جـ - «**حتى يكلمَك متكلمُهم غيرَ متتعتعٍ؛ فإني سمعتُ رسولَ اللّهِ صلى الله عليه وآله يقول - في غيرِ موطنٍ - «لن تُقدس أمةٌ لا يؤخذ للضعيفِ فيها حقَّهُ من القويِّ غيرَ متتعتعٍ**»[1].

وهذه المبرراتُ - بأجمعِها - تصب في مصلحةِ الوالي والمولَّى عليهم؛ من المحتاجين وغيرِ المحتاجين، حتى يضعَ كلُّ واحدٍ منهم نفسَهُ في مكانِهِ اللائقِ به؛ فلا يتغوَّل الحاكمُ حتى لا يتمكنَ أحدٌ - من هؤلاء خاصةً - من الوصولِ إليه، وإن هو وصل حِيل بينه وبين عرضِ حاجتِه، وإن هو عرَض حاجتَه لم تُقضَ له!

فافتقادُ الوالي لفضيلةِ التواضعِ؛ وهي المبررُ الأولُ المشارُ إليه في كلامِ الإمامِ عليه السلام، يعني أنه دخَل في أتونِ التكبرِ! ولهذا الدخولِ شظاياه التي تصيب الداخلَ ومن يقتربُ منه، خصوصاً الضعفاءَ الذي لا حولَ لهم ولا طَول.

فيا تُرى هل يتمكن الضعفاءُ من مخاطبةِ الوالي المتعجرفِ ذي البطشِ مطالِبين إياه بحقوقِهم؟!

(١) التعتعةُ هي التبلُّدُ في الكلامِ. ويُراد به عدمُ الإفصاحِ الجيدِ عن المعنى؛ بسببِ القلقِ، أو الخوفِ، أو آفةٍ مرضيةٍ.

ثم إن الإمامَ عليه السلام ينبِّه إلى أن التواضعَ - المطلوبَ هنا - هو ما كان للّهِ تعالى؛ فإن ذلك أدعى إلى الصدقِ، وأبعثُ إلى الاستجابةِ لمرِّ الحقِّ.

وأما المبررُ الثاني، وهي إقعادُ الجندِ والأعوانِ؛ وهم الحرسُ والشرطةُ، فإن ذلك يعني إبعادَهم عن الضعيفِ المطالِبِ بحقِّه؛ لأن اقترابَ هؤلاء منه، وإحاطتَهم به، خصوصاً إذا كانوا على شاكلةِ ما هو متعارفٌ عليه منهم بين العربِ والمسلمين، إن اقترابَ هؤلاء يبعث في نفسِهِ الخوفَ والرعبَ، فيكون ذلك سبباً للعجزِ عن بثِّ شكواه، والمطالبةِ بما جاء من أجلِهِ.

وأما المبررُ الثالثُ؛ وهو إتاحةُ الفرصةِ كاملةً للضعفاءِ أن يتكلَّموا بما عندهم، بعيداً عن السدودِ والموانعِ، فهذا ما ركَّز عليه الإمامُ عليه السلام؛ وعزَّزه بما رواه عن الرسولِ صلى الله عليه وآله من قولِهِ - في غيرِ موطنٍ - «**لن تُقدس أمةٌ لا يؤخذ للضعيفِ فيها حقُّهُ من القويِّ غيرَ متتعتع**»، وهو أن الحقَّ مقدسٌ، لا يلغي ضعفُ الضعيفِ قداستَه واحترامَه، بل إن التنكرَ لحقِّ الضعيفِ ينعكس سلبيّاً على عمومِ الأمةِ.

وفي سيرةِ النبيِّ صلى الله عليه وآله ما يعزِّز تقديسَ الحقِّ، ولزومَ مراعاةِ العدلِ لأصحابِهِ، فإن لهم سلطاناً، والحقُّ ﴿...أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ ...﴾[1].

فقد روي عن أبي سعيدٍ الخدريِّ، أنه قال:

«**جاء أعرابيٌّ إلى النبيِّ صلى الله عليه وآله يتقاضاه ديناً كان عليه، فاشتدَّ عليه! حتى قال له: أحرِّج عليك إلا قضيتني! فانتهَرَه أصحابُهُ، وقالوا: ويحَك! تدري مَن تكلِّم؟!**

قال: إني أطلبُ حقي، فقال النبيُّ صلى الله عليه وآله: هلا مع صاحبِ الحقِّ كنتم؟! ثم أرسل إلى خولةَ بنتِ قيسٍ، فقال لها: إن كان عندك تمرٌ فأقرضينا حتى يأتيَنا تمرُنا فنقضيَك.

فقالت: نعم، بأبي أنت يا رسولَ اللّهِ!

قال: فأقرضته، فقضى الأعرابيَّ، وأطعمَهُ.

فقال: أوفيتَ، أوفى اللّهُ لك.

---

(١) سورة يونس، الآية ٣٥.

فقال: أولئك خيارُ الناسِ، إنه لا قُدِّست أمةٌ لا يأخذ الضعيفُ فيها حقَّهُ غيرَ متعتع»[١].

وبسببِ أهميةِ هذا المبدأ، وأولويتِهِ، فقد استمر التأكيدُ على لسانِ عترتِهِ الطاهرةِ، فها هو الإمامُ الصادقُ عليه السلام يعيد التذكيرَ به فيقول «**ما قُدِّست أمةٌ لم يؤخَذ لضعيفِها من قويِّها بحقِّهِ غيرَ متعتعٍ**»[٢].

المسألةُ الثالثةُ ـ أن ذوي الحاجةِ قد يُبتلَون ـ في مقامِ المطالبةِ بحقوقِهم ـ بآفتين:

الآفةُ الأولى: الخرقُ

الخرقُ يعادل الحماقةَ. والمقصودُ به ـ هنا ـ هو أن يبدرَ من أولِئك الضعفاءِ المطالِبين بحقوقِهم، أو من بعضِهم، ما لا ينبغي من القولِ، مما قد يصح وصفُهُ بالخُرقِ والحمقِ. وقد أمر الإمامَ عليه السلام الواليَ بتحملِ ذلك؛ بقولِهِ عليه السلام «**ثم احتمِلْ الخرقَ منهم**».

فإن هذا الخرقَ الذي يبدو منهم قد يكون من مبرراتِهِ شدةُ الحاجةِ؛ التي تُخرج كثيراً من الناسِ عن جادةِ الصوابِ في القولِ أو الفعلِ، أو في كليهما.

وفي مثلِ هذه الحالةِ لا يليقُ بالوالي أن يسارعَ إلى المؤاخذةِ، فإن ذلك منهيٌّ عنه. وقد أبان الإمامُ عليه السلام النهيَ عنه بقولِهِ «**ونحِّ عنك الضيقَ والأنَفَ**»، فالمطلوبُ في مثلِ هذه الحالِ أن يعذرَ، ويتعالى، ويصلحَ، ويقضيَ الحاجةَ مع لمسةِ حنانٍ وأبوةٍ.

ثم بيَّن الإمامُ عليه السلام أن لحسنِ التصرفِ من الوالي حينئذٍ مثوبةً وعطاءً، وذلك بقولِهِ «**يبسط اللّهُ عليك بذلك أكنافَ رحمتِهِ، ويوجب لك ثوابَ طاعتِهِ. وأعطِ ما أعطيتَ هنيئاً**»[٣].

وقد تسألُ، وتقولُ: ألا يُتصوَّر أن يستغلَّ المحتاجون حالةَ التعاطفِ معهم، ويتقدَّموا بمطالبَ غيرِ مشروعةٍ، أو غيرِ مستحَقةٍ؟

الجوابُ: نعم، قد يحصلُ منهم ذلك.

ولكن على الوالي أن يُعمِل ـ دائماً ـ فطنتَه وعدلَه في الوقتِ نفسِهِ. فإذا وجد أن

---

(١) سنن ابن ماجه، كتاب الصدقات، باب لصاحب الحق سلطان.

(٢) فروع الكافي، ج ٥، ص ٥٦، كتاب الجهاد، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الحديث ٢. وعنه: وسائل الشيعة، ج ١٦، ص ١٢٠، الحديث (٢١١٣٥)، وليس فيه «**بحقِّهِ**».
وفي هامش الوسائل «وفي نسخة «**منضع**»، وأخرى «**متصنع**».

(٣) نهج البلاغة، ص ٤٤٠. وعنه: مستدرك وسائل الشيعة، ج ١٣، ص ١٦٩، الحديث (١٥٠١٨).

مطالبَهم غيرَ مشروعةٍ، أو غيرَ مستحَقةٍ، أو غيرَ مستحَقةٍ وغيرَ مشروعةٍ أيضاً، فإن عليه أن لا يستجيبَ لها، لكن عليه أن يحذرَ من الردِّ بغلظةٍ وجفاءٍ، بل إن عليه الردَّ بلطفٍ.

وهذا ما يُفيدُهُ قولُهُ عليه السلام «وامنَعْ في إجمالٍ وإعذارٍ»[١].

وهذا ما ينسجمُ تماماً والثقافةَ الإسلاميةَ الأصليةَ، فإن اللّهَ تعالى يؤدِّب نبيَّه صلى الله عليه وآله على حسنِ التعاملِ مع الفقراءِ والمحتاجين حتى مع عدم القدرةِ على مساعدتِهم، ويقول ﴿وَإِمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمُ ٱبْتِغَآءَ رَحْمَةٍ مِّن رَّبِّكَ تَرْجُوهَا فَقُل لَّهُمْ قَوْلًا مَّيْسُورًا﴾[٢].

وفي موضعٍ آخرَ يؤدبه على الصبرِ على ما يصدر من الكفارِ؛ من سفاهاتٍ وحماقاتٍ، ويقول ﴿وَٱصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَٱهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا﴾[٣]. فكيف تتوقع أن يكونَ التأديبُ في التعاملِ مع المؤمنِ والمسلمِ؛ إذا صدر منه شيءٌ مماثلٌ.

الآفةُ الثانيةُ: العيُّ

العِيُّ هو: العجزُ عن البيانِ أصلاً، أو القصورِ فيه.

قال الشاعر[٤]:

خيـرُ الـكلام قليـلٌ ... علـى كثيـرٍ دليـلُ
والعـيُّ معنـى قصيـرٌ ... يحويـه لفـظٌ طويـلُ
وفـي الـكلام فضـولٌ ... وفيـه قـالٌ وقيـلُ

وهذا ما قد يبتلى به كثيرٌ من الناسِ، فيعجزون عن الإفصاحِ عن مقاصدِهم، وقد يترتب عليه فواتُ شيءٍ من حقوقِهم، وهذا ما لا يرضاه الشرعُ المقدسُ. والعَيِي قاصرٌ حتى وُصِف بأنه «لا يحسن شيئاً، ولا يُحكم عملاً»[٥].

(١) المصدر السابق.
(٢) سورة الإسراء، الآية ٢٨.
(٣) سورة المزمل، الآية ١٠.
(٤) هو أحمد بن إسماعيل الكاتب، على ما في أدب الكاتب للصولي، ص ٢٣٠.
(٥) بلاغة النساء، ص ٨٠.

وهنا يحذِّر الإمامُ عليه السلام الواليَ أن يجعلَ من العيِّ سبباً للتململِ عن الإنصاتِ لذوي الحاجةِ، أو لعدمِ قضاءِ حوائجِهم، بل إن عليه أن يتحلَّى بالفطنةِ؛ لئلا يكون هو السببَ في فواتِ حقِّ ذي الحقِّ؛ فيأثم.

وهذا ما أراده بقولِهِ «**واحتمِلْ ... العيَّ**».

المسألةُ الرابعةُ - من العوائقِ أمامَ مسيرةِ العدلِ أن يلتفَّ حول الوالي - ومَن هو في مثلِ مكانتِهِ؛ من الزعاماتِ الدينيةِ والاجتماعيةِ - جماعةٌ من الناسِ قد لا يتحلَّون بالنزاهةِ المطلوبةِ، فيستغلون قربَهم؛ الوظيفيَّ والنسبيَّ، في تحقيقِ مصالحِهم على حسابِ الآخَرين، ويزيِّنون للوالي ما لا يُحمَد من القولِ والفعلِ.

وفي ذلك يقول الإمامُ عليه السلام «**ثم إن للوالي خاصةً وبطانةً؛ فيهم استئثارٌ، وتطاولٌ، وقلةُ إنصافٍ في معاملةٍ**»[1].

فوجودُ الخاصةِ والبطانةِ للوالي، ولمن كان حالُهُ مثلَ حالِهِ، أمرٌ طبيعيٌّ، ولا عيبَ فيه، بل هو أمرٌ لا بدَّ منه. لكن المعيبَ هو أن يكونوا غيرَ صالحين، أو أن يُترك لهم المجالُ ليقوموا بأعمالٍ غيرِ صالحةٍ؛ بسببِ ما هو فيهم من رغبةٍ في الاستئثارِ بالمقدراتِ، وشعورٍ بالتطاولِ على الناسِ، وبما يقعون فيه - غالباً - من قلةِ إنصافٍ في التعاملِ مع الناسِ.

وصدَق مَن قال في ما يجب أن ينبغي للحاكمِ أن يفعلَهُ، وهو «أن يتصفحَ أحوالَ حاشيتِهِ وأعوانِهِ فِي زمانِ السلمِ وأوقاتِ السكونِ؛ لأن القدرةَ أشدُّ، والمكيدةَ أمدُّ؛ فَإِن لكلِّ صنفٍ من الحواشي والأعوانِ آفةً مفسدةً، وبليةً قادحةً تجعل الصلاحَ بهم فساداً والميلَ منهم عناداً»[2].

فهذه الآفاتُ المذكورةُ آفاتٌ خطيرةٌ، ومضادةٌ للعدلِ، ولعلها تشكِّل السببَ الأشدَّ إضراراً بمسيرةِ العدلِ عبرَ التاريخِ. يتضحُ ذلك جليّاً لمن قرأ التاريخَ القديمَ والحديثَ.

وقد قال مَن قال عن أرضِ العراقِ المفتوحِ عنوةً، والمملوكِ لعمومِ المسلمين، «إنما

(١) نهج البلاغة، ص ٤٤١. وعنه: مستدرك وسائل الشيعة، ج ١٣، ص ١٦٩، الحديث (١٥٠١٨).
(٢) الماوردي، أبو الحسن (ت ٥٤٠هـ)، تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك، ص ٢٣٤.

هذا السوادُ بستانٌ لقريشٍ»[١]. ثم انتهى أصحابُ هذه المقولة «إلى شريحةٍ اختصت بالثروةِ والقرارِ، مستقلةً بنفسِها، متمايزةً في وجودِها الماديِّ، وبنائِها المتعالِي عن جمهورِ القبائلِ، وعامةِ المسلِمين»[٢].

فماذا على الوالي أن يفعلَ مع مثلِ هؤلاء؟

الجوابُ: يسارع الإمامُ عليه السلام إلى بيانِ ما يجب فعلُه مع هؤلاء بالقولِ «**فاحسِم مادةَ أولئك بقطعِ أسبابِ تلك الأحوالِ**»[٣]. ولَما كان هذا جواباً عامّاً، وعلاجاً إجماليّاً، كان من المنطقيِّ أن يُفصِّل بعضَ التفصيلِ، ويبُسط بعضَ البسطِ؛ فإن المقامَ يتطلَّب ذلك، والبليغُ هو مَن يراعي مقتضى الحالِ.

لذلكَ، ذكر الإمامُ عليه السلام إجراءَين احترازيَّين ضروريَّين؛ وهما:

الإجراءُ الأولُ: أن لا يخصِّصَ لهم ما ليس لغيرِهم دون حقٍّ

وهذا ما أفاده الإمامُ عليه السلام بقولِهِ «**ولا تُقطِعنَّ لأحدٍ من حاشيتِك، وحامتِك، قطيعةً**»[٤]. فهو - في نفسِهِ - إجراءٌ غيرُ عادلٍ؛ لأنه غيرُ مستحَقٍّ.

وليس المقصودُ من (القطيعة) - هنا - هو خصوصَ الإقطاعاتِ الأرضيةِ؛ كما قد يُستظهر من اللفظِ، بل المقصودُ - واللّهُ العالمُ - أن يُخصصَ لهم من ريعِ الدولةِ وبيتِ المالِ؛ من المنقولِ وغيرِهِ، ما لا يحظى به غيرُهُم.

فإن إقطاعَهم بمثلِ هذا يؤدي بهم - عادةً - إلى الوقوعِ في أحابيلَ، نقتصرَ على ثلاثٍ:

الأحبولةُ الأولى: أن يتوفرَ لهم إمكاناتٌ اقتصاديةٌ تتيحُ لهم نيلَ حقوقٍ؛ معنويةٍ وماديةٍ، غيرِ مشروعةٍ. وذلك أن الأقوياءَ تُتاح لهم فرصٌ لا تُتاحُ للضعفاءِ والمستضعفين عادةً، فيجعل من صوتِهم أعلى من أصواتِ الآخَرين، وذلك خلافُ العدلِ.

---

(١) الطبري، محمد بن جرير (ت٣١٠هـ)، تاريخ الطبري، ج ٤، ص ٣٢٣.
مع أنها أرضُ خراجٍ وقد قيل في تعريف أرض الخراج - كما ذكر الشيخُ الطوسيُّ (ت ٤٦٠هـ) - «هي كلُّ أرضٍ أُخذت عنوةً بالسيفِ وعن قتالٍ». وعن مُلكِها قال هي «أرضٌ للمسلِمين قاطبةٌ» [النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، ص ٤١٨].

(٢) طقوش، د محمد سهيل، تاريخ الخلفاء الراشدين الفتوحات والإنجازات السياسية، ص ٤١٢.

(٣) نهج البلاغة، ص ٤٤١.

(٤) المصدر السابق. وعنه: مستدرك وسائل الشيعة، ج ١٣، ص ١٧٠، الحديث (١٥٠١٨).

الأحبولةُ الثانيةُ: أن يشعرَ الضعفاءُ بأن هذه البطانةَ أقوى منهم؛ فيتملقونهم على حسابِ الحقِّ، فيبدأ التصدعُ في جدارِ العدلِ، وينشأ جيلٌ لا يعرف من الدينِ إلا رسمَه، ومن العدلِ إلا اسمَه.

الأحبولةُ الثالثةُ: أن يشعرَ المستأثَرُ عليهم بالحنقِ، فيدفع بهم ذلك إلى النقمةِ العارمةِ، فيثورون باختيارِهم، أو يُستدرَجون إلى ذلك من حيث لا يدركون ولا يختارون، فتحصل الفتنُ، وتفلتُ الأمورُ عن السيطرةِ، ويقع ما لا يُحمَد عقباه.

وقد أقرَّ بعضُ مَن أرَّخ لدولٍ أريد وصفُها بأنها إسلاميةٌ أن الرعيةَ «لا تتمرد غالباً إلا بسببِ جورِ العمالِ»[1].

الإجراءُ الثاني: أن لا يُمكَّن هؤلاء من أيِّ نفوذٍ في الدولةِ بغيرِ حقٍّ.

وهذا ما أفاده الإمامُ عليه السلام بقولِهِ «**ولا يطمعُنَّ منك في اعتقادِ عقدةٍ تضر بمَن يليها من الناسِ؛ في شِربٍ، أو عملٍ مشتركٍ، يحملون مؤونته على غيرِهم؛ فيكون مهنأُ ذلك لهم دونك، وعيبُهُ عليك في الدنيا والآخرةِ**»[2].

وهذا الإجراءُ يشبهُ سابقَهُ؛ في الطبيعةِ والنتائجِ المترتبةِ الفاسدةِ عليه. الأمرُ الذي يؤدِّي عدمُ العملِ به إلى تسلُّلِ الفسادِ في جسمِ الدولةِ والمجتمعِ؛ فتتآكل الحقوقُ، ويتصدَّعُ بنيانُ العدلِ. وهذا ما يرفضُهُ المشروعُ الإسلاميُّ بالمطلقِ؛ فإنه يدعو - بدءً، وانتهاءً - إلى العدلِ في جميعِ أوامرِهِ ونواهيهِ، اللازمةِ وغيرِ اللازمةِ.

الدوحةُ الثامنةَ عشرةَ: العدلُ غايةٌ لا وسيلةٌ

تكرَّر منا القولُ أن العدلَ مبدأٌ وقيمةٌ؛ فهو - إذن - مقصدٌ وغايةٌ، وليس وسيلةً وآلةً يمكن أن يُستغنى عنها. ويسوغ لنا تأكيدُ أن هذه حقيقةٌ عليها الكثيرُ من الشواهدِ. ولنقِفْ على بعضِ الشواهدِ الدالةِ على ذلكَ من كلماتِ أميرِ المؤمنين العادلِ عليٍّ ابنِ أبي طالبٍ عليه السلام.

الشاهدُ الأولُ: قوله عليه السلام «**وليكن نظرُك في عمارةِ الأرضِ أبلغَ من نظرِكَ في استجلابِ**

(١) الخلف، سالم بن عبد الله (معاصر)، نظم حكم الأمويين ورسومهم في الأندلس، ج ١، ص ٣٣٦.

(٢) نهج البلاغة، ص ٤٤١. وعنه: مستدرك وسائل الشيعة، ج ١٣، ص ١٧٠، الحديث (١٥٠١٨).

الخراجِ؛ لأن ذلك لا يُدرَكُ إلا بالعمارةِ. ومَن طلَبَ الخراجَ بغيرِ عمارةٍ أخرَبَ البلادَ وأهلَكَ العبادَ، ولم يستقِم أمرُهُ إلا قليلاً.

فإن شكَوا ثقلاً، أو علةً، أو انقطاعَ شربٍ، أو بالةً، أو إحالةَ أرضٍ اغتمرها غرقٌ، أو أجحف بها عطشٌ، خففتَ عنهم بما ترجو أن يَصلُحَ به أمرُهُم»[1].

قدَّمنا بعضَ الحديثِ عن الاقتصادِ، ودورِه في إقامةِ العدلِ، وإيصالِ الحقوقِ إلى أهلِها، فلا نعيد. وما يعنينا - في هذا الشاهدِ - هو الوقوفُ على ما جعلناه عنواناً لهذه الدوحةِ، وهو أن العدلَ غايةٌ وليس وسيلةً.

ولنمهد لذلكَ بمقدمتين:

الأولى: أن الاقتصادَ ليس مقصوداً بذاتِهِ، وأنه لا يعدو كونه وسيلةً معينةً على تحقيقِ مصالحِ العبادِ؛ عاجلةً وآجلةً.

الثانيةُ: أن من الضروريِّ التنبهَ، والتنبيهَ، إلى أن الاقتصادَ يمرُّ بمرحلتَين أساسيتَين: المقدماتِ، والنتائجِ. وليس من الصوابِ - عقلاً، وعقلائياً - توقعُ أن تتحققَ الثانيةُ قبل إنجازِ الأولى.

والإمامُ عليٌّ عليه السلام يوجِّه واليَهُ إلى السيرِ - بطريقةٍ صائبةٍ - من أجلِ تحقيقِ العدلِ؛ باعتمادِ خطوتين:

الخطوةُ الأولى: المنطقيةُ، والحكمةُ

وذلك بأن يولِيَ إعمارَ الأرضِ؛ وهو من المقدماتِ، العنايةَ اللائقةَ والسابقةَ للنتائجِ؛ أعني الخراجَ. فقال عليه السلام **«وليكن نظرُكَ في عمارةِ الأرضِ أبلغَ من نظرِكَ في استجلابِ الخراجِ؛ لأن ذلك لا يُدرَكُ إلا بالعمارةِ»**.

فالخراجُ؛ هو ريعُ الدولةُ الذي تجنيه من المزارعين من أجلِ أن يودعَ في بيتِ المالِ[2]، ثم يصرف لاحقاً في مصالحِ الأمةِ. هذا الخراجُ ليس سوى الثمرةِ للاقتصادِ

---

(١) المصدر السابق، ص ٤٣٦. وعنه: مستدرك وسائل الشيعة، ج ١٣، ص ١٦٦، الحديث (١٥٠١٨).

(٢) عرَّف الشيخُ النجفيُّ الخراجَ بقولِهِ «أجرةُ الأرضِ على حسبِ مقتضى المصلحةِ الجامعةِ بين الطرفين» [جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ج٢٢، ص ١٩٩].
وجاء في الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ٧، ص ١٣٤، في تعريفِ الخراجِ «هو ما وُضِع على رقابِ الأرضِ من حقوقٍ تؤدَّى عنها».

القويِّ؛ بأسبابِهِ الزراعيةِ الإنتاجيةِ. فالإجحافُ بالمزارعين؛ وهم السببُ، سيكون مؤداه إضعافَ الاقتصادِ؛ الذي هو النتيجةُ.

ونبَّه الإمامُ عليه السلام عاملَه إلى ضرورةِ أن يتجنبَ ـ تماماً ـ الاهتمامَ بالنتائجِ قبل أن يكونَ قد اهتمَّ قبل ذلك بالأسبابِ.

فإن الواليَ إذا غلبَه جشعُه، واستبدَّ به طغيانُهُ، وصار بصددِ تحصيلِ الخراجِ قبلَ الإنتاجِ، سيكون سائراً على خلافِ العدلِ وما يقتضيه، ويؤدِّي بولايتِهِ إلى السقوطِ، وبنفسِهِ إلى عذابٍ. لذلكَ، قال الإمامُ عليه السلام «**ومَن طلب الخراجَ بغيرِ عمارةٍ أخربَ البلادَ وأهلَكَ العبادَ، ولم يستقِم أمرُهُ إلا قليلاً**».

الخطوةُ الثانيةُ: الواقعيةُ

الاقتصادُ ـ بجميعِ أشكالِهِ ـ ليس من الأمورِ الثابتةِ، بل هو سيالٌ ومتحركٌ. والسببُ في ذلك أنه يرتبط بأمورٍ كثيرةٍ، إذا تغيَّرت ينعكس التغيرُ فيها على الاقتصادِ.

ومن هنا، فإن ما كان مناسباً ـ من الخراجِ ـ في حالٍ ليس بالضرورةِ يكون مناسباً في حالٍ آخرَ. فقد تحصل كارثةٌ طبيعيةٌ، من سيولٍ، أو زلازلٍ، أو أعاصيرَ، ونحوِ ذلك، تضر بالزراعةِ، أو التجارةِ، أو الصناعةِ، ولا يتيَّسر لِمن يكسب رزقَهُ منها أن يلتزمَ بسدادِ الخراجِ.

وعليهِ، فإن على الوالي؛ إذا كان يعنيه العدلُ، أن يكونَ مرِناً في ذلك، ويستجيب لشكاوى التجارِ والمزارعين والصناعِ؛ إذا وَجَد أنها محِقةٌ.

وهذا ما وجَّه الإمامُ عليه السلام عاملَهُ إليه؛ بقولِهِ «**فإن شكَوا ثقلاً، أو علةً، أو انقطاعَ شربٍ، أو بالةً، أو إحالةَ أرضٍ اغتمرها غرقٌ، أو أجحَفَ بها عطشٌ، خففتَ عنهم بما ترجو أن يَصلحَ به أمرُهُم**».

والجملةُ الأخيرةُ «**بما ترجو ...**» تكشفُ عن الغايةِ التي يُفترض بالوالي أن ينشدَها؛ وهي صلاحُ أمرِ الناسِ، وهذا ـ كما لا يخفى ـ لا يفعلُهُ سوى العدولِ من الناسِ.

مع أن عدلَ الإسلامِ يقوم على أساسِ الرفقِ مع الحيوانِ فكيف بالإنسانِ.

ففي الخبرِ عن أميرِ المؤمنين عليِّ بنِ أبي طالبٍ عليه السلام «قال رسولُ اللهِ صلى الله عليه وآله: **لا يرتدفْ ثلاثةٌ على دابةٍ؛ فإن أحدَهم ملعونٌ**»[١].

وفي حديثٍ آخرَ عنه صلى الله عليه وآله قال «... **ولا يحملها فوق طاقتِها، ولا يكلِّفها من المشيِ إلا ما تُطيقُ**»[٢].

وأما مَن لم يسِر بسيرةِ العدلِ، ولم يتشبَّع بثقافتِهِ فلا همَّ له إلا الخراجُ والمالُ، حتى قال «احلِب الدرَّ حتى ينقطعَ، واحلِب الدمَ حتى ينصرمَ»[٣].

الشاهدُ الثاني: قولُهُ عليه السلام «**ولا يثقُلنَّ عليك شيءٌ خففتَ به المؤونةَ عنهم؛ فإنه ذخرٌ يعودون به عليك؛ في عمارةِ بلادِك، وتزيينِ ولايتِك، مع استجلابِك حسنَ ثنائِهم، وتبجحِك باستفاضةِ العدلِ فيهم، معتمِداً فضلَ قوتِهم بما ذخرتَ عندهم؛ من إجمامِك لهم، والثقةِ منهم؛ بما عودتَهم من عدلِك عليهم في رفقِك بهم**»[٤].

في هذه الفقرةِ الشاهدِ يؤكد الإمامُ عليه السلام على ضرورةِ أن يتحلَّى الوالي؛ أي السلطةُ السياسيةُ، بالروحِ الاستيعابيةِ للأمةِ.

فإن الغرضَ من الولايةِ والسلطةِ - عموماً - ليس هو التحكمَ في رقابِ الناسِ، وإنما هو تسييرُ الشؤونِ التي لا بدَّ فيها من سلطةٍ عامةٍ.

من أجلِ ذلك، أصدر الإمامُ عليه السلام توجيهاً عامّاً؛ مفادُهُ إلزامُ الوالي بالسعيِ الحثيثِ من أجلِ تحصيلِ رضا الأمةِ، وثنائِها على السلطةِ ببسطِ العدلِ فيها، وذلك عبرَ تخفيفِ المؤونةِ عنهم، والثقةِ والرفقِ بهم؛ فإن من شأنِ ذلك - كلِّهِ - أن يحفِّزَ الأمةَ على الإنتاجِ في مختلفِ القطاعاتِ الاقتصاديةِ.

---

(١) فروع الكافي، ج ٦، ص ٥٤١، كتاب الدواجن، باب ارتباط الدابة والمركوب، الحديث ١٩. وعنه: وسائل الشيعة: ج ١١، ص ٤٩٥ - ٤٩٦، الحديث (١٥٣٦٠).

(٢) من لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ٢٨٦، الحديث (٢٤٦٥). وعنه: وسائل الشيعة، ج ١١، ص ٤٧٨، الحديث (١٥٣٠٥).

(٣) المقولة منسوبة لسليمان بن عبد الملك، نقلها محمد بن يوسف الكندي المصري (ت ٣٥٥هـ)، في كتابه فضائل مصر المحروسة، ص ٨. ونقلها عنه ابن تغري في النجوم الزاهرة، ج ١، ص ٢٣١.
وفي كتاب (الوزراء والكتاب، ص٣٧)، للجهشياري «احلب الدَّرَّ، فاذا انقطع فاحلِب الدمَ والنجا».

(٤) نهج البلاغة، ص ٤٣٦. وعنه: مستدرك وسائل الشيعة، ج ١٣، ص ١٦٦، الحديث (١٥٠١٨).

الشاهدُ الثالثُ: قولُهُ ﷺ **«فربما حدث من الأمورِ ما إذا عولتَ فيه عليهم من بعدُ احتملوه طيبةً أنفسُهُم به؛ فإن العمرانَ محتمِلٌ ما حمَّلته، وإنما يؤتى خرابُ الأرضِ من إعوازِ أهلِها، وإنما يعوز أهلُها لإشرافِ أنفسِ الولاةِ على الجمعِ، وسوءِ ظنِّهم بالبقاءِ، وقلةِ انتفاعِهم بالعِبَرِ»**(١).

في هذا الشاهدِ يبيِّن الإمامُ ﷺ حقيقةً اجتماعيةً تتمثَّل في مظاهرَ ثلاثةٍ:

المظهرُ الأولُ: أن النفوسَ إذا طابَت احتمَلت. فإن الأمةَ إذا أحبَّت واليَها؛ بسببِ عملِهِ وعدلِهِ فيها، وسعيِهِ لإصلاحِ واقعِها والارتقاءِ به، ستكون منشرحةَ الصدرِ، وستكون عوناً له على احتمالِ الصعابِ والطوارئِ التي لا تخلو أمةٌ من الأممِ منها.

المظهرُ الثاني: أن الواليَ إذا لم يُحسن التصرفَ مع الأمةِ، ولم يعدِل في تسييرِ شؤونِها، وساءت أحوالُها، فسيغلب عليها التوترُ، وتحمِّل الواليَ كلَّ ما حلَّ بها من أزماتٍ، سواء ما كان هو السببُ فيه وما لم يكن.

المظهرُ الثالثُ: أن السببَ الرئيسَ في سوءِ أحوالِ الناسِ الاقتصاديةِ؛ إذا استثنينا الكوارثَ الطبيعيةَ وأمثالَها، إنما هو سوءُ تدبيرِ الولاةِ، أو خبثِ طويتِهم، أو كلاهما.

الدوحةُ التاسعةَ عشرةَ: العدلُ مع العدوِّ

في آخرِ دوحاتِ هذه الروضةِ نتفيأُ ظلالَ دوحةٍ جميلةٍ، تكشف عن ثمارٍ طيبةٍ. وأغصانُ هذه الدوحةِ تنتج ثمراً يذيق آكِلِيه حلاوةَ العدلِ حتى مع العدوِّ.

ولنتعرَّف على بعضِ أغصانِها بشاهدَين من العهدِ العلويِّ النفيسِ.

الشاهدُ الأولُ: قولُ الإمامِ عليٍّ ﷺ **«وإن عقدتَ بينك وبين عدوِّك عقدةً، أو ألبستَهُ منك ذمةً، فحُط عهدَك بالوفاءِ، وارعَ ذمتَك بالأمانةِ، واجعل نفسَك جُنةً دون ما أعطيتَ؛ فإنه ليس من فرائضِ اللّهِ شيءٌ الناسُ أشدَّ عليه اجتماعاً؛ مع تفرقِ أهوائِهم، وتشتتِ آرائِهم، من تعظيمِ الوفاءِ بالعهودِ.**

---

(١) المصدر السابق.

وقد لزم ذلك المشركون في ما بينهم دون المسلمين لِما استَوبلوا من عواقبِ الغدرِ.

فلا تغدِرنَّ بذمتِك، ولا تخيسنَّ بعهدِك، ولا تختِلنَّ عدوَّك؛ فإنه لا يجترئ على اللّهِ إلا جاهلٌ شقيٌّ.

وقد جعل اللّهُ عهدَهُ وذمتَهُ أمناً أفضاه بين العبادِ برحمتِهِ، وحريماً يسكنون إلى منعتِهِ، ويستفيضون إلى جوارِهِ. فلا إدغالَ، ولا مدالسةَ، ولا خداعَ فيه»[1].

في هذه الفقرةِ الشاهدِ عددٌ من المسائلِ:

المسألةُ الأولى: قداسةُ العهودِ

إن الإنسانَ الساعي في العدلِ يروِّض نفسَهُ على أن يسلِّمَ بالحقِّ، ويستسلمَ له، وهو يدركُ أن الحقَّ كلَّه ثقيلٌ. كما أنه يدركُ - مع ذلك - أن الحقَّ مقدسٌ، وأن نجاتَه - في العاجلِ والآجلِ - تتوقف عليه. ومن أجلِ هذا فهو يقدِّس العدلَ.

والحقُّ كما يثبت للصديقِ، فهو يثبت للخصمِ والعدوِّ، فالعدلُ مكفولٌ لهذا كما أنه مكفولٌ لذاك.

وفي تقريرِ هذه الحقائقِ يقول عليه السلام **«وإن عقدتَ بينك وبين عدوِّك عقدةً، أو ألبستَه منك ذمةً، فحُط عهدَك بالوفاءِ، وارعَ ذمتَك بالأمانةِ، واجعل نفسَك جُنةً دون ما أعطيتَ؛ فإنه ليس من فرائضِ اللّهِ شيءٌ، الناسُ أشدُّ عليه اجتماعاً؛ مع تفرقِ أهوائِهم، وتشتتِ آرائِهم، من تعظيمِ الوفاءِ بالعهودِ.**

وقد لزم ذلك المشركون في ما بينهم دون المسلمين لَما استوبلوا من عواقبِ الغدرِ»[2].

فالوفاءُ بالعهدِ، ورعايةُ الذمةِ، والتزامُ مضامينِ العقودِ، هي أمورٌ لازمةٌ، وهي على درجةٍ عاليةٍ من الأهميةِ والقداسةِ في المشروعِ الإسلاميِّ. وهذا ما تِقِر به الفِطَرُ الإنسانيةُ لدى جميعِ الأممِ.

---

(١) المصدر السابق، ص ٤٤٢ - ٤٤٣. وعنه: مستدرك وسائل الشيعة، ج ١٣، ص ١٧٠، الحديث (١٥٠١٨). ونقل بعض هذه الفقرات في ج ١١، ص ٤٣، ٤٥.

(٢) نهج البلاغة، ص ٤٤٢. وعنه: مستدرك وسائل الشيعة، ج ١١، ص ٤٣، الحديث (١٢٣٨٧).

ولا يُستثنى المشركون الجاهليون من تقديسِ العقودِ[١]؛ الذين ينظرُ إليهم المسلمون باعتبارِهِم محكومين بالجهلِ والجهالةِ؛ حتى وُصِف عصرُهم زمناً وثقافةً بـ(الجاهلية). قال اللّهُ تعالى ﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾[٢].

المسألةُ الثانيةُ: لزومُ العهودِ

العهودُ والعقودُ ليست مقدسةً فحسب، بل إنها لازمةُ الرعايةِ. نقول ذلك دفعاً لِما يمكن أن يُتوهمَ بأن الأمرَ المقدسَ مطلوبٌ، ومحمودٌ، وفوائدُهُ جمةٌ، لكنه قد لا تلزم مراعاتُهُ. كما هو الحالُ في المستحباتِ الشرعيةِ التي هي كذلك؛ بلحاظِ حضِّ الشرعِ الحنيفِ عليها؛ حضّاً أكيداً في كثيرٍ من الأحيانِ، لكن مع ذلك يجوزُ تركُها من قِبل المكلَّفِ، ولا يُعاقَب على ذلكَ.

أما العهودُ - عموماً - فهي مقدسةٌ لازمةٌ أولاً، ولا فرقَ في ذلك بين أن تكونَ مع الصديقِ أو العدوِّ ثانياً. وفي ذلك يقول أميرُ المؤمنين عليٌّ بنُ أبي طالبٍ (عليه السلام) «**فلا تغدِرنَّ بذمتِك، ولا تخيسنَّ بعهدِك، ولا تختِلنَّ عدوَّك**».

ثم إن الإمامَ (عليه السلام) وضَعَ العهودَ والعقودَ في صدارةِ ما يجب على الناسِ مراعاتُهُ، وأنها، أو بعضَها على الأقلِّ، جديرٌ بأن تُزهقَ النفوسُ في سبيلِ المحافظةِ عليه.

ولا ريبَ أن هذا التقديسَ للعهودِ والعقودِ يبعث في نفوسِ الناسِ؛ مؤالِفين ومخالِفين، الاطمئنانَ، ويشجعهم على التفاهمِ والتعاونِ، الأمرُ الذي يوفِّر الفرصَ اللازمةَ للرخاءِ والتنميةِ، ويقلل من فرصِ الاحترابِ والخرابِ.

وبالطبعِ، فالحديثُ عن العقودِ، وطبيعتِها، وأحكامِها، متشعبٌ، ولسنا بصددِ تفصيلِهِ هنا.

---

(١) قال الدكتور جواد علي (ت ١٤٠٨هـ) «العقودُ في نظرِ العربِ تستوجبُ البرَّ بها والوفاءَ؛ ولهذا تُعقَد في ظروفٍ خاصةٍ أمامَ الكهنةِ وفي المعابدِ» [المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج ٧، ص ٣٣٥].
ويشهد لتقديسِهِم العقودَ عموماً أنها «قد تودَع في الأماكنِ المقدسةِ ودورِ العبادةِ، وذلك في الأمورِ المهمةِ، مثل: الأحلافِ وما يتعلق بالمجموعِ. وقد أودَعت قريشٌ الوثيقةَ التي كتَبتها بمقاطعةِ «بني هاشم» في جوفِ الكعبةِ كما ورد ذلك في كتبِ السيرِ» [المصدر أعلاه، ج ١٠، ص ٢٨٥].
وقل مثلَ ذلك في بقيةِ الأمَمِ، فلا تكاد تجد أمةً من الأممِ؛ الشرقيةِ والغربيةِ، الغابرةِ والحاضرةِ، إلا ولديها تقديسٌ - بنحوٍ ما - لعقودِها الداخليةِ والخارجيةِ. ولا يضرُّ بهذا التقديسِ النظريِّ والوجدانيِّ عدمُ التزامِ كثيرٍ من الناسِ للعقودِ والعهودِ عملياً.

(٢) سورة المائدة، الآية ٥٠.

المسألةُ الثالثةُ: لزومُ العهودِ عرفيٌّ، وشرعيٌّ

قد يتصور بعضُ الناسِ أن ما ذكرناه من لزومِ العهودِ إنما يدفعنا إليه ما قدَّمناه من وجوبِ التزامِهِ ومراعاتِهِ مع مَن عاهدناه، أو تعاقدنا معه، من الناسِ. وهذا كلامٌ صحيحٌ، ولكنه لم يستوف الحقيقةَ من جميعِ جوانبِها. وذلك أن اللّهَ تعالى يمثل طرفاً غيرَ معلَنٍ في التعاقدِ؛ فالإخلالُ به - دون مسوِّغٍ شرعيٍّ - يكون خيانةً للّهِ تعالى، وجرأةً عليه، كما أنه خيانةٌ لطرفِ العقدِ من الناسِ!

ولذلكَ، قال الإمامُ عليه السلام «**فإنه لا يجترئُ على اللّهِ إلا جاهلٌ شقيٌّ**»[1]، مع أن الحديثَ هو في العقدِ مع العدوِّ!

ثم إنه عليه السلام كشَف عن وجهِ الجهلِ والشقاءِ، ببيانِ خلفيةِ القداسةِ والحرمةِ في العهودِ، فقال «**وقد جعل اللّهُ عهدَهُ وذمتَهُ أَمناً أفضاه بين العبادِ برحمتِهِ، وحريماً يسكنون إلى منعتِهِ، ويستفيضون إلى جوارِهِ**»[2].

فالناسُ فطَرَهم اللّهُ تعالى على نشدانِ الأمنِ في ما بينهم. ولن يتحققَ ذلك إذا شاع بينهم طبعُ الإخلالِ بالعهودِ؛ لأن أحداً لن يأمن أحداً.

وعليهِ، فإن التلاعبَ بالعقودِ ممنوعٌ «**فلا إدغالَ، ولا مدالسةَ، ولا خداعَ فيه**».

ومن أجلِ قبحِ الغدرِ، وهو إخلالٌ بالعهودِ، عند الناسِ عموماً، والعربِ خاصةً، فقد رصد المؤرخون الغادرين، وميَّزوا من بينهم الأشدَّ غدراً. فعقَد بعضُهم فصلاً ذُكر فيه من وُصِف بذلك[3].

وكانت العربُ - في جاهليتِها الأولى - «إذا غدر الرجلُ، أو جنى جنايةً عظيمةً

---

(١) نهج البلاغة، ص ٤٤٢. وعنه: مستدرك وسائل الشيعة، ج ١١، ص ٤٤، الحديث (١٢٣٨٧)، ج ١٣، ص ١٧٠.

(٢) المصدر السابق.

(٣) فعل ذلك أبو جعفر البغدادي (ت ٢٤٥هـ)؛ في كتابه (المحبر) - ص ٢٤٤ وما بعدها - ؛ إذ عقد فصلًا تحت عنوان (أعرق العرب في الغدر).
وكذلك النويري (ت ٧٣٣هـ)؛ في كتابه (نهاية الإرب في فنون الأدب)، حيث عقد - في ج ٣، ص ٣٦٥ وما بعدها - فصلاً لهذا الغرض جعل عنوانه (ذكر أخبار أهل الغدر وغدراتهم المشهورة).
وممن فعل ذلك من المعاصرين الدكتور جواد علي (ت ١٤٠٨م)، في كتابه (المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام) في ج ٧، ص ٤٠٤ وما بعدها، حيث عقد فصلاً جعل عنوانه (أهل الغدر).

انطلق أحدُهم حتى يرفعَ له رايةَ غدرٍ بعكاظٍ، فيقوم رجلٌ يخطب بذلك الغدرِ فيقول: ألا إن فلانَ ابنَ فلانٍ غدَر فاعرفوا وجهَه، ولا تُصاهروه، ولا تُجالسوه، ولا تَسمعوا منه قولاً. فإن أعتب وإلا جُعل له مثلُ مثالِهِ في رمحٍ، فنُصِب بعكاظٍ فلُعِن ورُجِم»[١].

كما كان لهم أسلوبٌ آخرُ في فضحِ الغادرين، وهو أن يُشعلوا ناراً في منى أيامَ الحجِّ، لِمن غدَر بجارِهِ خاصةً، ويقولوا «هذه غدرةُ فلانٍ»[٢].

وقد حرص المسلمون؛ بما لديهم من مخزونٍ أخلاقيٍّ فطريٍّ، وبما رسَّخته تعاليمُ الإسلامِ، وتربيةُ النبيِّ ﷺ، في نفوسِ مَن صلُح منهم، على المحافظةِ على الوفاءِ بالعهودِ، والمنعِ من الغدرِ والخيانةِ قدرَ استطاعتِهم.

وهذا التثقيفُ غطى أربعَ ساحاتٍ:

١ ـ العهدُ مع إمامِ الحقِّ

ففي الخبرِ عن رسولِ اللّهِ ﷺ أنه قال «**يجيء كلُّ غادرٍ بإمامٍ يومَ القيامةِ مائلاً شدقُهُ حتى يدخل النارَ**»[٣].

وكلُّ ما صحَّ عن رسولِ اللّهِ ﷺ ـ في هذا البابِ ـ فهو محمولٌ على إمامِ الحقِّ، وليس على أئمةِ الباطلِ والضلالِ والجورِ والعدوانِ، كما وقع في وهْمِ من وهِم.

٢ ـ العهدُ مع المسلمين

ففي الخبرِ عنه ﷺ أنه قال «**ليس منَّا مَن ماكرَ مسلماً**»[٤].

٣ ـ العهدُ مع غيرِ المسلمين

فقد روى الكلينيُّ؛ بإسنادِهِ، عن عبدِ اللّهِ بنِ سليمانَ، قال «سمعتُ أبا جعفرٍ عليه السلام يقول: **ما من رجلٍ آمَنَ رجلاً على ذمةٍ، ثم قتَلَه، إلا جاء يومَ القيامةِ يَحمل لواءَ الغدرِ**»[٥].

---

(١) المرزوقي الإصفهاني، أحمد بن محمد (ت ٤٢١هـ)، الأزمنة والأمكنة، ص ٣٨٨، الباب ٤٠.

(٢) الآبي، أبو سعيد (ت ٤٢١هـ)، نثر الدر في المحاضرات، ج ٦، ص ٢٤٤.

(٣) أصول الكافي، ج ٢، ص ٣٣٨، كتاب الكفر والإيمان، باب المكر والغدر والخيانة، الحديث ٥. وعنه: وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ٧٠، الحديث (٢٠٠٠٤).

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٣٧، الحديث ٣. وعنه: وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ٢٤٢، الحديث (١٦٢٠٠).

(٥) فروع الكافي، ج ٥، ص ٣١، كتاب الجهاد، باب إعطاء الأمان، الحديث ٣. وعنه: وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ٦٧، الحديث (١٩٩٩٩).

وأخرج ابنُ أبي شيبةَ، وغيرُهُ، واللفظُ للأولِ، عن سليمِ بنِ عامرٍ، قال «كان بين معاويةَ، وبين قومِهِ من الرومِ عهدٌ، فخرج معاويةُ يسير في أرضِهم كي ينفضُّوا فيغيرَ عليهم، فإذا رجلٌ ينادي في ناحيةِ العسكرِ: وفاءٌ لا غدرٌ، وفاءٌ لا غدرٌ! فإذا هو عمرو بنُ عنبسةَ، قال: سمعتُ رسولَ اللّهِ ﷺ يقول: **مَن كان بينه وبين قومِهِ عهدٌ فلا ينبذ عهدَهُ، ولا يحلَّها حتى يمضيَ أمدُها، أو ينبذَ إليهم على سواءٍ**»[1].

٤ - العهدُ مع جميعِ الناسِ

فقد أخرج مسلمٌ، وغيرُه، واللفظُ لمسلمٍ، عن ابنِ عمرَ، قال: قال رسولُ اللّهِ ﷺ **«إذا جمع اللّهِ الأولين والآخرين يومَ القيامةِ، يُرفَع لكلِّ غادرٍ لواءٌ، فقيل: هذه غدرةُ فلانِ بنِ فلانٍ»**[2].

وبالطبعِ، فإن الناسَ - في كلِّ زمانٍ ومكانٍ - متفاوتون في وفائِهم بالعهودِ، فإذا كان أقوامٌ هنا وهناك اتُّهِموا بأنهم أهلُ غدرٍ وخيانةٍ، فإن من الناسِ؛ هنا وهناك، مَن لا يكاد يُتصور في حقِّهِ الإخلالُ بها، ولا الخيانةُ فيها.

وفي المقابلِ فقد عُرف بين الناسِ جماعاتٌ بذلك، - حتى قبلَ الإسلامِ - مما دعاهم إلى الاعتزازِ بهذا التخلقِ؛ ولهم الحقُّ كاملاً في الاعتزازِ به. فقد افتخرت امرأةٌ من بني هاشمٍ، وقالت[3]:

فإن نهلكْ فلم نعرِف عقوقاً ... ولم توقَد لنا بالغدرِ نارُ

ونختم حديثَنا - عن هذا الشاهدِ - بالتنبيهِ إلى أن أهلَ الغدرِ يحرصون عبرَ التاريخِ على التبريرِ لغدرِهم؛ بالاضطرارِ إلى ذلك ونحوه من أعذارٍ، أو بصرفِهِ أصلاً عن عنوانِ الغدرِ؛ لأن أحداً منهم لا يرضى أن يوسَم بين الناسِ بأنه غادرٌ.

فلا يغرنَّك ظواهرُ الأمورِ، ولا تشدُّقُ الجميعِ بالوفاءِ بما فيهم الغادرون الغدَّارون!

---

(١) ابن أبي شيبة، أبو بكر (ت ٢٣٥هـ)، المصنف في الحديث والآثار، ج ٦، ص ٥١٢. وأخرجه أحمد في المسند، وأبو داود، والترمذي، والبيهقي، والنسائي، وابن حبان، والطيالسي. وصححه الألباني.

(٢) صحيح مسلم، باب تحريم الغدر.

(٣) النويري، أحمد بن عبد الوهاب (ت ٧٣٣هـ)، نهاية الأرب في فنون الأدب، ج ١، ص ١١١، ذكر نيران العرب.

فمن الوجهةِ النظريةِ كان الأوربيون في زمنٍ مضى يفرضون على الفارسِ أن يُقسمَ على «أن يكونَ صادقاً في القولِ؛ وأن يدافعَ عن الدينِ، ويحميَ الفقراءَ والمساكين ...»[١]. ولكن من الوجهةِ العمليةِ والتطبيقيةِ فقد «كان عددٌ قليلٌ من الفرسان يستمسكون به في حياتِهم»[٢].

وليس هذا بمستغرَبٍ في وسطٍ انتهى الحالُ بوسطِهِ السياسيِّ إلى أن يَرفعَ شعاراً مفاده «أن كلَّ ما ينفع الدولةَ فهو خيرٌ»، ومن ثم فإن السياسيَّ منهم إذا «توسل بالخديعةِ، والافتراءِ، والتخويفِ، والدسِّ، ونكرانِ الجميلِ، والحنثِ باليمينِ، والغدرِ، فإن تلك بضاعةُ رجلِ الدولةِ، ولا يحكم عليها الوعاظُ بل الملوكُ»[٣].

والمسلمون - جماعاتٍ، وأفراداً - مبتلَون بهذه الازدواجيةِ، حالُهم في ذلك حالُ غيرِهم، فالعدولُ بينهم قليلون، والعدالةُ في أوساطِهم نادرةٌ، ونسأل اللّهَ العصمةَ من شرورِ أنفسِنا وسيئاتِ أعمالِنا.

الشاهدُ الثاني: قولُهُ ﷺ «**ولا تعقِد عقداً تجوزُ فيه العللُ، ولا تعوِّلنَّ على لحنِ قولٍ بعد التأكيدِ والتوثقةِ، ولا يدعونَّك ضيقُ أمرٍ لزمك فيه عهدُ اللّهِ إلى طلبِ انفساخِهِ بغيرِ الحقِّ؛ فإن صبرَك على ضيقِ أمرٍ ترجو انفراجَهُ، وفضلَ عاقبتِهِ، خيرٌ من غدرٍ تخاف تبعتَهُ، وأن تحيطَ بك من اللّهِ فيه طلبةٌ؛ فلا تستقيلُ فيها دنياك ولا آخرتَك**»[٤].

العقودُ كما أنها مقدسةٌ، ولازمةٌ، فإنها تعبيرٌ عن الحكمةِ.

وقد تسألُ: كيف يكون ذلك؟

الجواب: إن التعاقدَ بين طرفَين إنما يكون بداعي تحقيقِ مصلحةٍ، أو مصالحَ، لطرفي التعاقدِ. ولا فرقَ في ذلك بين أن تكونَ المصلحةُ المنشودةُ في التعاقدِ هو جلبَ منفعةٍ، أو دفعَ مفسدةٍ، أو الاثنين معاً.

ولا ريبَ في أن تحقيقَ هذا الداعي - بشقوقِهِ الثلاثةِ - بحاجةٍ إلى حكمةٍ في التعاقدِ،

---

(١) ديورانت، ويل (ت ١٩٨١هـ)، قصة الحضارة، ج ١٤، ص ٤٥٠، فصل (الفروسية).

(٢) المصدر السابق، ص ٤٥١.

(٣) المصدر السابق، ج ٣٥، ص ١٦٥.

(٤) نهج البلاغة، ص ٤٤٣.

وليس مجردَ التعاقدِ. وتوصلاً إلى مثل هذه الحكمةِ أَمَر الإمامُ عليه السلام بأوامرَ، يرتبط بعضُها بصياغةِ العقدِ، وبعضُها بالوضعِ النفسيِّ، وبعضُها بأمورٍ خارجيةٍ. فلنتعرف عليها:

الأمرُ الأولُ: النيةُ الحسنةُ

يرفض الإمامُ عليٌّ عليه السلام؛ انطلاقاً من مشروعِ الإسلامِ الربانيِّ، رفضاً قاطعاً للإدغالِ والمخادعةِ. لذلكَ، فإنه ينهى عن التعاقدِ والتعاهدِ مع الخصومِ مع قصدٍ خفيٍّ للنقضِ والنكثِ.

هذا إذا قرأنا مفردة (تُجوِّز) بالفعلِ الرباعي المبنيِّ للمعلومِ، ومفردة (العللَ) مفعولاً. بمعنى أن يُعمَد في صياغتِهِ إلى عباراتٍ تتيح للمتعاقِدِ المسلِم نقضَه بسببِ هذه الثغرةِ أو تلك، فيلزم أن تكونَ النيةُ فيه سليمةً فلا إدغالَ ولا مخادعةَ.

الأمرُ الثاني: إحكامُ العقودِ، والفطنةُ

من الأخطاءِ الشائعةِ في إبرامِ العقودِ، التحريريةِ والشفويةِ، عدمُ إحكامِ بنودِها وموادِّها. ويترتب على ذلكَ خطأٌ في الفهمِ والتفسيرِ بين الطرفين، أو يتعمَّد أحدُ الطرفين - من خلالِ ذلك - إلى التلاعبِ بمضمونِ العقدِ.

وقد يتحوَّل سوءُ الفهمِ، أو التفاهمِ، إلى خصوماتٍ، يترتَّب عليها - أحياناً - نزاعاتٌ شديدةٌ.

لذلكَ، ينبغي، بل يلزمُ، أن تكونَ العقودُ؛ خصوصاً ما تعلَّق منها بالحروبِ والاقتتالِ، واضحةً محكَمةً، يعرف كلُّ طرفٍ ما له وما عليه فيها.

وهذا ما أراده الإمامُ عليه السلام بقولِهِ «**ولا تعقِدْ عقداً تجُوِّز فيه العللُ**».

والمراد بـ(العلل) ما يشمل الثغراتِ، والأخطاءِ، والصياغةِ، ونحوِ ذلك.

وهذا التفسيرُ يتجه إذا قرأنا العبارةَ بالفعل المبني للمجهولِ ومفردةَ (العلل) نائباً للفاعلِ.

الأمرُ الثاني: الوضوحُ الشديدُ

قد يُحسِن بعضُ الناسِ الظنَّ في مواردَ لا ينبغي أن يُحسَن فيها ذلك، مثل التعاقدِ مع العدوِّ والخصمِ. ففي هذا الموردِ سيكون من الحمقِ والخرقِ أن يُحسنَ الظنُّ به، ويُعتمَد على العباراتِ الموهِمة، والأيمانِ المغلَّظةِ، ونحوِ ذلك. بل لا بدَّ أن يُصارَ إلى

التدقيقِ الشديدِ في صياغةِ العَقدِ، وإن طالت مدةُ التفاوضِ؛ لئلا يتعللَ الخصمُ بهذه العبارةِ أو تلك فيتملَّص من مضمونِ هذه المادةِ أو تلك.

ومن هنا، قال الإمامُ (عليه السلام) «**ولا تعوِّلنَّ على لحنِ قولٍ بعد التأكيدِ والتوثقةِ**».

والعبارةُ تحتمل - أيضاً - أن يكونَ النهيُ فيها متوجِّهاً إلى عاملِهِ؛ أي إلى السلطةِ السياسةِ المسلمةِ، وعدمِ جوازِ التلاعبِ بالعقودِ باستغلالِ الثغراتِ، ولا بتعمدِ التلاعبِ بالصياغةِ بغرضِ تسهيلِ التملصِ من مضمونِ العقدِ والعهدِ.

الأمر الثالثُ: الالتزام

بعد أن يُبرَم العقدُ؛ حتى مع العدوِّ، فقد صار عهداً مع الخلقِ ومع الخالقِ تعالى؛ فلا يجوزُ نقضُهُ، بل يجبُ الوفاءُ بمضمونِه، والالتزامُ به؛ رعايةً لحقوقِ الخلقِ والخالقِ معاً، وإن تسبَّب ذلك في ضيقٍ وشدةٍ.

ومَن لم يفِ به فإن عليه أن يتحملَ ما يترتبُ على ذلكَ من خسرانٍ في الدنيا والآخرةِ.

أجل، إذا توافق الطرفان على فسخِ ما أبرماه بينهما من التعاقدِ، فسيكون فسخاً بحقٍّ.

وفي سياقِ التشديدِ على الالتزامِ بمضمونِ العقدِ؛ حتى إذا كان سبباً في تحملِ الشدائدِ، يقول الإمامُ (عليه السلام) «**ولا يدعونَّك ضيقُ أمرٍ لزمك فيه عهدُ اللهِ إلى طلبِ انفساخِهِ بغيرِ الحقِّ؛ فإن صبرَك على ضيقِ أمرٍ ترجو انفراجَهُ، وفضلَ عاقبتِهِ، خيرٌ من غدرٍ تخاف تبعتَه، وأن تحيطَ بك من اللهِ فيه طلبةٌ؛ فلا تستقيلُ فيها دنياك ولا آخرتَك**»[1].

***

بهذا نختم حديثَنا عن وثيقةٍ ثانيةٍ من وثائقِ المشروعِ الإسلاميِّ العدلية، وهو عهدُ الإمامِ عليٍّ (عليه السلام) لعاملِهِ على مصرَ. وتعرَّفنا فيه - بإيجازٍ - على ملامحِ هذا المشروعِ في ما يتعلَّق العدلِ. ورأينا وجوه التميز في هذا العهد والشموليةَ والعمقَ، وفي شخصيةِ مَن أملاه وما اتسمت به من عدلٍ وحكمةٍ. الأمر الذي يتيحُ لِمن اطلع عليه أن يكون على درايةٍ كافيةٍ بطبيعةِ المشروعِ الإسلاميِّ في ما يتعلَّق بمبدأِ العدلِ؛ أصلاً وتفصيلاً.

---

(١) نهج البلاغة، ص ٤٤٣. وعنه: مستدرك وسائل الشيعة، ج ١٣، ص ١٧٠ - ١٧١.



الروضةُ الرابعةُ

الدوائرُ الحقوقيةُ في رسالةِ الحقوقِ

من الوثائقِ الحقوقيةِ المهمةِ في التراثِ الإسلاميِّ ما رواه غيرُ واحدٍ من محدثي الإمامية[1]؛ عن واحدٍ من أئمةِ أهلِ البيتِ عليهم السلام؛ وهو زينُ العابدينَ الإمامُ السجادُ عليٌّ بنُ الحسينِ عليهما السلام، من رسالةٍ قيمةٍ؛ عُرفت بـ(رسالة الحقوقِ)[2].

(١) منهم: المحدث الشيخ محمد بن علي بن الحسين، الصدوق؛ المتوفى عام (٣٨١هـ)، في كتابيه: من لا يحضره الفقيه، والخصال. ومنهم: ابن شعبة الحراني في كتابه تحف العقول في ما روي عن آل الرسول. ولا يخفى على المتتبع أن بين ما نقلاه فروقاً، لعلنا نشير إليها.
وقد يكون اختلافُ النسخِ ناشئاً من روايته لها بالمعنى، فقد يكون رواها بلفظٍ في مجلسٍ، ورواها بلفظٍ مختلفٍ قليلاً أو كثيراً في مجلسٍ آخر. ومن ثم وقع شيءٌ من الاختلافِ بين روايتِهِ هنا وهناك. وقد وجدتُ هذا الاحتمال - لاحقاً - مذكوراً في كتاب أستاذنا السيد محمد رضا الجلالي (جهاد الإمام السجاد)، ص ٢٦٤.
وقد حقق السيدُ الجلاليُّ؛ في آخرِ كتابِهِ المذكورِ، نص الرسالة، مبيِّناً الفروق بين النسخِ، ومهَّد لذلك بمقدمةٍ حولِ سندِها، وانتهى إلى اعتبارِها بلحاظِ النكاتِ الرجاليةِ، والمضمونِ المتنيِّ، فراجع.
علماً أننا سنثبت الرسالة كاملة في الملحق (٣) آخر الكتاب.

(٢) قد ينسبها بعضُ الباحثين إلى ثابت بن دينار، أبي حمزة الثمالي، في ترجمتهم إياه، كما فعل رضا كحالة في معجم المؤلفين (ج ١، ص ٤٦٥ - ٤٦٦، ط مؤسسة الرسالة).
وفي الحقيقة لم يكن أبو حمزةٍ سوى راوٍ لها؛ كما يظهر من عبارةِ النجاشيِّ في ترجمتِهِ لثابتِ بنِ دينارٍ، أبي حمزة الثماليِّ؛ حيث قال «وله رسالةُ الحقوقِ عن عليِّ بنِ الحسينِ بن عليٍّ عليهم السلام» [رجال النجاشي، ص ١١٤، ترجمة ثابت بن أبي صفية، ط شركة الأعلمي للمطبوعات].
أجل، قد يكون لأبي حمزةٍ رسالةٌ تحمل العنوانَ نفسَه، أو هو بمثابةِ الشرحِ لها، وهذا ما لا نستطيع الحديثَ عنه؛ إذ لا يوجد من هذا المؤلَّف - إن كان - سوى عنوانِهِ في التراجم.
وذكر محمد صبحي؛ محقق كتاب الفتح الرباني من فتاوى الإمام الشوكاني، ج ٣، ص ١٤٥٧، في ذيل ترجمة زيد الشهيد بن الإمام علي بن الحسين أن له «الرسالة الناصة والحقوق الواضحة»، وأنه وجَّهها إلى شيعتِهِ ومحبِّيهِ «ويذكر فيها أنواعَ من الحقوق الواجبة على المؤمنين»، ثم علَّق على ذلك بقوله «وتشبه أن تكون مختصراً من رسالة الحقوق المنسوبة إلى أبيه الإمام زين العابدين علي بن الحسين».

وقد تلقى علماءُ الإماميةِ هذه الرسالةَ بالقبولِ والتقديرِ[١]، حتى وُصفت - بحقٍّ -:

أنها «جمعت آدابَ الدينِ والدنيا»[٢].

أنها «من جلائلِ الرسائلِ في أنواعِ الحقوقِ»[٣].

أنها «إحدى أعظمِ الموسوعاتِ الحقوقيةِ المدوَّنةِ في القرنِ الأولِ»[٤].

إلى غيرِ ذلك من توصيفٍ وإشاداتٍ، أوردنا بعضَها من أجلِ تبيينِ وجهِ الأهميةِ لهذه الرسالةِ، وهو ارتباطُها بالفكرةِ التي ارتكز عليها مشروعُ العدلِ؛ وهي (الحق). وإلا فإن ما تركناه - من إشادات - هو أضعافُ ما أوردناه.

وقد ذكر الإمامُ السجادُ عليٌّ بنُ الحسينِ عليه السلام؛ في هذه الرسالةِ، منظومةَ الحقوقِ تلك في دوائرَ، تغطي كلٌّ واحدةٍ منها ساحةً من الساحاتِ الحقوقيةِ الواجبةِ أو المندوبةِ.

ملاحظاتٌ أوليةٌ

قبل الدخولِ في التعريفِ بالحقوقِ الواردةِ في رسالةِ الإمامِ السجادِ عليه السلام، نسجل عدداً من الملاحظاتِ تتيح لنا التعرفَ على بعضِ الفوارقِ الأساسيةِ بين الرؤيةِ الحقوقيةِ في المشروعِ الإسلاميِّ وغيرِهِ من مشاريعَ.

---

(١) وعلى هذا الأساسِ أوردها الشيخُ الحرُّ العامليُّ (ت ١١٠٤هـ) كاملةً في موسوعتِهِ (وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة)، ج ١٥، ص ١٧٢ - ١٧٩، في كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب ٣ - جملة مما ينبغي القيام به من الحقوق الواجبة والمندوبة، الحديث ١.
وأشار في ذيلِها، في ج ١٥، ص ١٠، إلى أنها رُويت مسندةً في المجالسِ للشيخ الطوسيِّ، والخصالِ للشيخ الصدوقِ، ومرسلةً في تحفِ العقولِ لابنِ شعبةَ، ومكارم الأخلاقِ للطبرسيِّ. وأشار الحرُّ العامليُّ (رحمه الله) إلى فروق وزيادات في تحف العقول أثبتها في نقله.
كما نقلها الشيخُ النوريُّ الطبرسيُّ (ت ١٣٢٠هـ)؛ في موسوعته (مستدرك وسائل الشيعة)، في أبواب جهاد النفس؛ منبِّهاً إلى أن ما في الفقيه للصدوق قد لا يخلو من اختصارٍ من الأصلِ لمذهبِهِ الذي جرى عليه في اختصارِ الإخبارِ الطوالِ [انظر المستدرك، ج ١١، ص ١٦٩].
ولاحظ عليه السيدُ الجلاليُّ أن الشيخَ الصدوقَ رواها في كتابيه الفقيه والخصال باختلافٍ، مع شدةِ ضبطِهِ وحفظِهِ، وهذا يرجِّح أن الاختصارَ من الرواةِ قبله وليس منه.
وكذلك أوردها أيضاً السيد حسين البروجردي (ت ١٣٨٠هـ) في موسوعته (جامع أحاديث الشيعة)، وفرقها على الأبواب المناسبة.

(٢) الأمين، السيد محسن (ت ١٣٧١هـ)، أعيان الشيعة، ج ١، ص ٩٩. وقد نص (رحمه الله)؛ في ٦٣٨، على اعتبارِ سندِ الشيخِ الصدوقِ في الخصالِ.

(٣) السبحاني، الشيخ جعفر (معاصر)، موسوعة طبقات الفقهاء، ج ٢، ص ١٢٢.

(٤) مقدمة مستدرك الوسائل، ج ١، ص ٢٦.

الملاحظةُ الأولى: المشاريعُ الحقوقيةُ الوضعيةُ تبدأ من الإنسانِ المخلوقِ، بينما رسالةُ الحقوقِ تبدأ من اللّهِ الخالقِ، وهذا هو الترتيبُ المنطقيُّ لمنظومةِ الحقوقِ. وذلك، أن الحديثَ عن حقِّ الإنسانِ في أيِّ حقلٍ من الحقولِ يجب أن يسبقَهُ حديثٌ عن موجِبِ هذا الحقِّ، وفلسفتِهِ، وأساسِهِ، وحدودِهِ، ولوازمِهِ؛ الذاتيةِ أو الطبيعيةِ.

وهذا ما لا يجتمع عليه الناسُ؛ إذا اختلفوا فكريّاً، وتباينت أحوالُهُم الدنيويةُ الماديةُ، كما هو الحاصلُ فعلاً. وسيترتب على هذا الاختلافِ النظريِّ اختلافٌ عمليٌّ في التطبيقِ الحقوقيِّ.

ومن ثم، نجد أن حقَّ الإنسانِ في الدولِ القويةِ لا يساوي حقَّ أخيه الإنسانِ في الدولِ الضعيفةِ، لأن القوةَ تفرض نفسَها على الواقعِ، وضعفَ الضعيفِ يُخرجه عمليّاً من دائرةِ الحقوقِ، وإن تساويا نظريّاً. والسرُّ في ذلك أن الحقَّ عند الناسِ هو ما كان محميّاً بالقوةِ، أما الحقُّ عند اللّهِ فهو ما تحميه الحقيقةُ والعدالةُ الحقيقيةُ.

وواقعُ العالمِ اليومَ لا يختلف في جوهرِهِ عما كان عليه الجاهليون في السابقِ؛ حيث إن المشاهَدَ في الواقعِ الاجتماعيِّ؛ سابقاً ولاحقاً، هو «إعمالُ القدرةِ والغلبةِ، وتحميلُ القويِّ العزيزِ مطالبَه الضعيفَ، واستذلالُ الغالبِ للمغلوبِ، واستعبادُهُ في طريقِ مقاصدِهِ ومطامعِهِ»[1].

الملاحظةُ الثانيةُ: تؤكدُ رسالةُ الحقوقِ على الشموليةِ في ما بيَّنته من حقوقٍ كشف الإمامُ عليه السلام أنها محيطةٌ بك ـ أيها الإنسان ـ «**في كلِّ حركةٍ تحركتَها، أو سكنةٍ سكنتَها، أو حالٍ حُلتَها، أو منزلةٍ نزلتَها، أو جارحةٍ قلَّبتَها، أو آلةٍ تصرَّفتَ فيها**»[2].

وهذا الاستيعابُ والشمولُ لا نراه في الأطروحاتِ الحقوقيةِ الوضعيةِ.

الملاحظةُ الثالثةُ: رسالةُ الحقوقِ تبدأ بالتأكيدِ ـ في صدرِ الرسالةِ ـ على أن ما سيُتلى عليكم من حقوقٍ؛ تتوزع على مساحاتٍ واسعةٍ من حياةِ الإنسانِ؛ بحيث لا تبقى واحدةٌ منها إلا وهي مشمولةٌ بواحدٍ أو أزيدَ من هذه الحقوقِ، التي هي بدورِها منشعبةٌ من حقوقٍ للّهِ تعالى في أعناقِكم.

(١) الطباطبائي، السيد محمد حسين (ت ١٤٠٢هـ)، الميزان في تفسير القرآن، ج ٢، ص ١١٧ ـ ١١٨.

(٢) الصدوق، محمد بن علي (ت ٣٨١هـ)، الخصال، ج ٢، ص ٥٦٥.

وذلك ما بيَّنه الإمامُ السجادُ ﷺ بقولِهِ «**اعلم أن للّهِ عزَّ وجلَّ عليك حقوقاً محيطةً بك ... فأكبرُ حقوقِ اللّهِ تبارك وتعالى عليك ما أوجب عليك لنفسِهِ؛ من حقِّهِ الذي هو أصلُ الحقوقِ**»(١).

فالحقوقُ - في المشروعِ الإسلاميِّ - ليست حقّاً بشريّاً صرفاً، ولا استحقاقاً ذاتيّاً، وإنما هي حقٌّ إلهيٌّ. وهذا ما يجعلها ألزمَ وأهمَّ، والعقوبةَ على مخالفتِها أشدَّ وأنكى، والخصمَ فيها الخالقَ قبل الخلقِ.

وإذا كان المحركُ والغايةُ للإنسانِ في أفعالِهِ وتروكِهِ رضا اللّهِ ورضوانَهُ، فسيكون ربانيّاً في رعايتِهِ لحقوقِ الخلقِ، ذلك أن الغايةَ المطلوبةَ للإنسانِ «هي التي تشخِّصُ أدبَه في أعمالِهِ، وترسمُ لنفسِهِ خطّاً لا يتعدَّاه إذا أتى بعملٍ في مسيرِ حياتِه، والتقربِ من غايتِهِ»(٢).

الملاحظةُ الرابعةُ: في الحقوقِ الإسلاميةِ لا فرقَ - نظريّاً، ولا عمليّاً - بين القوي والضعيف؛ فإن الجميعَ أمام اللّهِ سواسيةٌ؛ إلا أن يتقرب أحدُهُم إلى ربِّهِ بعملٍ صالحٍ لا يقوم به الآخرُ، فيحظى الأقربُ بمزايا كان هو السببَ فيها بينما فرَّط الآخرُ فيها بتقصيرِهِ.

قال تعالى ﴿... لَا يَسْتَوِي مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ ۚ أُولَٰئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ الَّذِينَ أَنفَقُوا مِن بَعْدُ وَقَاتَلُوا ۚ وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ ۚ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾(٣).

وقال تعالى ﴿... إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ...﴾(٤).

وقال تعالى ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ ۝١٠ أُولَٰئِكَ الْمُقَرَّبُونَ﴾(٥).

فالتقصيرُ في أيٍّ من هذه الحقوقِ سيكون عدواناً على مَن له الحقُّ، وقبل ذلك هو عدوانٌ على مَن جَعل هذا الحقَّ، وأصَّل له؛ وهو اللّهُ تعالى.

---

(١) المصدر السابق.
(٢) الطباطبائي، السيد محمد حسين (ت ١٤٠٢هـ)، الميزان في تفسير القرآن، ج ٦، ص ٢٥٧.
(٣) سورة الحديد، الآية ١٠.
(٤) سورة الحجرات، الآية ١٣.
(٥) سورة الواقعة، الآية ١٠، ١١.

الملاحظةُ الخامسةُ: لا ريبَ أن هذه الرؤيةَ الحقوقيةَ؛ بعمقِها الفلسفيِّ هذا، يجعلها في طليعةِ المشاريعِ الحقوقيةِ، بل إن غيرَها لا يُقاس بها.

فمن يتبنَّاها معتقداً، ويسيرُ على ضوئِها عمليّاً، سيكون أشدَّ الناسِ رعايةً لحقوقِ الآخرين، وأعدلَهم مع كلِّ ذي حقٍّ، بدءً من الخالقِ تعالى، وانتهاءً بأصغرِ مخلوقٍ.

الملاحظةُ السادسةُ: هذه الرسالةُ قعَّدت لعالم الحقوقِ بما يجنِّب المعتقِدَ بها؛ والعاملَ بمضمونِها، من شَرَكِ التقصيرِ في الوفاءِ بما جاء فيها، وتعفيه من الحاجةِ إلى رقيبٍ خارجيٍّ، فإن إيمانَه باللّهِ تعالى، ورجاءَه لوعدِهِ، وخوفَهُ من وعيدِهِ، كلُّ ذلك كفيلٌ بضبطِ مسارِهِ وسيرتِهِ وفقاً لِما تتطلبه الساحةُ الحقوقيةُ المبيَّنةُ في هذه الرسالةِ الجليلةِ.

بعد هذه الملاحظاتِ لننعمَ بظلالِ دوحاتِ هذه الروضةِ الغناءِ، في وقفةٍ عاجلةٍ لا تتيح لنا التفصيلَ والإسهابَ، فذلك موكولٌ للكتبِ التي تولت شرحَ هذه الرسالةِ، وهي كثيرةٌ.

الدوحةُ الأولى: حقُّ اللهِ تعالى

تمتاز رسالةُ الحقوقِ بتأصيلٍ حقوقيٍّ هو أشدُّ تجذراً، واتساعاً، وانتظاماً، واتساقاً، مما نراه في الأطروحاتِ الحقوقيةِ الوضعيةِ، الأمرُ الذي يجعلها الأجدرَ بالرعايةِ والاهتمامِ؛ نظريةً وتطبيقاً.

فقد أرجعت هذه الرسالةُ جميعَ الحقوقِ إلى حقٍّ كبيرٍ في ذاتِهِ، ولا يقاس به غيرُه من الحقوقِ، وهو حقُّ التوحيدِ للّهِ تعالى.

حيث نجد ذلك في البند (١) ـ حسب ترقيمنا ـ، وفيه يقول الإمامُ السجادُ عليه السلام «**فأما حقُّ اللّهِ الأكبرُ عليك فأن تعبدَه، ولا تشركَ به شيئاً. فإذا فعلتَ ذلك بالإخلاصِ جعل لك على نفسِهِ أن يكفيَك أمرَ الدنيا والآخرةِ**».

وقد أرشد الإمامُ السجادُ عليه السلام في هذا البندِ إلى أربعةِ أمورٍ:

الأولُ: التعبدُ للّهِ تعالى

وقد أشار الإمامُ عليه السلام إلى ذلك بقولِهِ «**فأن تعبدَهُ**».

وهذه المفردةُ مشتقةٌ من «عبد» بمعنى: خضَع، وذلَّ. يقال فلانٌ عبدٌ لفلان، يريدون به المملوكية، ويجمع على أعبد وعبيد، وفلان عبد الله، ويجمع على عباد[1].

والتعبدُ للّهِ تعالى له وجهان:

١ ـ العبوديةُ

نعني بالعبوديةِ أن يقرَّ الإنسانُ على نفسِهِ بالمخلوقيةِ والفقرِ، وللّهِ تعالى بالخالقيةِ والغنى، وأن اللّهَ سبحانَهُ هو الوليُّ والآمِرُ والناهي، وأنه ـ وكلَّ إنسانٍ ومخلوقٍ ـ ليس سوى مولى يؤمَر فيأتمِر، ويُنهى فينتهِي.

فإذا حققَ الإنسانُ في نفسِهِ هذا المعنى فقد نظَم نفسَهُ في سلكِ عبادِ اللّهِ، الخاضِعين له. وهذه هي (العبودية).

ويقابلها: التمردُ، والجحودُ، والكفرُ.

ولا يخفى أن العبوديةَ ـ بهذا التفسيرِ والشرحِ ـ هي أمرٌ يتعلَّق بالعقلِ والوجدانِ، وليست أمراً ظاهريّاً يُشاهَد بالعيانِ.

ولا يخفى ـ أيضاً ـ أن العبوديةَ؛ بالمعنى الذي ذكرناه، ذاتُ مراتبَ متفاوتةٍ، أدناها الإذعانُ القلبيُّ والعقليُّ بمولويةِ اللّهِ تعالى، وأعلاها «التحققُ بالدينِ في جميعِ الشئونِ»[2]، وبينهما مراتبُ لا تُعد ولا تُحصى.

ولا يخفى ـ أيضاً ـ أن العبوديةَ نوعان:

أ ـ عبودية غير اختيارية

يكون فيها جميعُ مخلوقاتِ اللّهِ تعالى عبيداً له، هو ربُّهم وخالقُهم، وهم مربوبون مخلوقون له، لا يستطيع أحدٌ منهم أن يتخلَّصَ منها.

وعن هذا النوع من العبوديةِ جاء مثلُ قوله تعالى ﴿وَقَالُوا۟ ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَدًا ۗ سُبْحَـٰنَهُۥ ۖ بَل لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ كُلٌّ لَّهُۥ قَـٰنِتُونَ﴾[3].

---

(١) راجع العين للخليل، ومقاييس اللغة لابن فارس، وغيرهما، مادة «عبد».

(٢) الطباطبائي، السيد محمد حسين (ت ١٤٠٢هـ)، الميزان في تفسير القرآن، ج ١، ص ٣٠٠.

(٣) سورة البقرة، الآية ١١٦.

والإنسانُ بفطرتِهِ، وفي وعيِهِ الباطنيِّ، يقرُّ على نفسِهِ بهذه العبوديةِ، ويقرُّ معها للّهِ تعالى بالربوبيةِ. وهذا ما يُرشدُ إليه قولُهُ تعالى ﴿قُلْ مَن يُنَجِّيكُم مِّن ظُلُمَٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ تَدْعُونَهُۥ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً لَّئِنْ أَنجَىٰنَا مِنْ هَٰذِهِۦ لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّٰكِرِينَ ﴿٦٣﴾ قُلِ ٱللَّهُ يُنَجِّيكُم مِّنْهَا وَمِن كُلِّ كَرْبٍ ثُمَّ أَنتُمْ تُشْرِكُونَ﴾[1].

فالدلالةُ في هاتين الآيتين - وأشباهِهما - «على أن للإنسانِ دعاءً غريزيّاً وسؤالاً فطريّاً يسأل به ربَّه، غيرَ أنه إذا كان في رخاءٍ ورفاهٍ تعلقت نفسُهُ بالأسبابِ فأشركَها لربِّهِ، فالتبس عليه الأمرُ وزعم أنه لا يدعو ربَّه ولا يسألُ عنه، مع أنه لا يسأل غيرَه؛ فإنه على الفطرةِ ولا تبديلَ لخلقِ اللّهِ تعالى. ولَمَّا وقع الشدةُ، وطارت الأسبابُ عن تأثيرِها، وفُقِدت الشركاءُ والشفعاءُ، تبيَّن له أن لا منجِحَ لحاجتِهِ، ولا مجيبَ لمسألتِهِ؛ إلا اللّهُ، فعاد إلى توحيدِهِ الفطريِّ ونسي كلَّ سببٍ من الأسبابِ، ووجَّه وجهَه نحو الربِّ الكريمِ؛ فكشف شدتَهُ، وقضى حاجتَهُ، وأظلَّه بالرخاءِ، ثم إذا تلبس به ثانياً عاد إلى ما كان عليه أولاً من الشركِ والنسيانِ»[2].

ب - عبودية اختيارية

وهذه العبوديةُ الاختياريةُ هي التي جُعِلت ملاكاً للتكريمِ والتفاضلِ والتفضيلِ.

وعن هذا النوعِ جاء مثلُ قولِهِ تعالى ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّآ أَعْتَدْنَا لِلظَّٰلِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِن يَسْتَغِيثُوا۟ يُغَاثُوا۟ بِمَآءٍ كَٱلْمُهْلِ يَشْوِى ٱلْوُجُوهَ بِئْسَ ٱلشَّرَابُ وَسَآءَتْ مُرْتَفَقًا﴾[3].

٢ - العبادة

نعني بالعبادةِ الشعائرَ والطقوسَ التي يمارسها الإنسانُ قولاً وفعلاً، بجوارحِهِ وجوانحِهِ، للتعبيرِ عن حالةِ العبوديةِ تلك. من قبيلِ: الصلاةِ، والصيامِ، والحجِّ، والزكاةِ، وسائرِ العباداتِ والشعائرِ، بل وكلِّ فعلٍ أو تركٍ، التُزِم بداعي الامتثالِ لأمرِ اللّهِ ونهيِهِ.

---

(١) سورة الأنعام، الآيتان ٦٣، ٦٤.

(٢) الطباطبائي، السيد محمد حسين (ت ١٤٠٢هـ)، الميزان في تفسير القرآن، ج ٢، ص ٣٤.

(٣) سورة الكهف، الآية ٢٩.

ويقابلها: العصيانُ، والطغيانُ، والفسقُ، والكفرُ ببعضِ وجوهِهِ تارةً، وبجميعِها تارةً أخرى.

قال العلامةُ الطباطبائيُّ «العبادةُ هي نصبُ العبدِ نفسَهُ في مقامِ العبوديةِ، وإتيانُ ما يُثبت ويستثبت به ذلك. فالفعلُ العباديُّ يجب أن يكونَ فيه صلاحيةُ إظهارِ مولويةِ المولى، أو عبديةِ العبدِ؛ كالسجودِ والركوعِ»[1].

وكلا هذينِ الوجهين للتعبدِ يمكنُ استفادتُهُما من تعبير **«أن تعبدَه»**.

وهذا المقامُ - بوجهَيه - مقامٌ شريفٌ تكرر في آياتِ القرآنِ الإشارةُ إلى أن السعادةَ والكرامةَ تطوفُ حولَه، وتدورُ مدارَه، فـ«لا وصفَ من أوصافِ الكمالِ يبقى لصاحبِهِ، وينجيه، إلا مع لزومِ العبوديةِ»[2].

بل جاء في القرآنِ أن الناسَ، والجنَّ أيضاً، لم يخلقهم اللّهُ تعالى إلا من أجلِ أن يعبدوه، فقال ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[3].

وبيانُ جوانبِ العبوديةِ والعبادةِ يفوق ما خصَّصناه لهما هنا، وهو موضوعٌ يستحقُّ أن يُتناوَل باستقلالٍ وإسهابٍ. فإننا لم نتعرضْ لهما إلا بقدرِ ما نتبيَّن معه حقَّ اللّهِ تعالى؛ في سياقِ التعرفِ عليه؛ ضمنَ مجموعةٍ من الحقوقِ، تناولها الإمامُ السجادِ عليه السلام في رسالتِهِ القيمةِ محلَّ البحثِ. وذلك في خصوصِ ما يتعلَّقُ بحديثِنا عن العدلِ باعتبارِهِ إعطاءَ كلِّ ذي حقٍّ حقَّهُ.

وعلى كلِّ حالٍ، فإن الإمامَ السجادَ عليه السلام لم يكتفِ ببيانِ الشقِّ الأولِ من حقِّ اللّهِ الأكبرِ؛ بقولِهِ **«أن تعبدَه»**؛ الذي يعني الخضوعَ التامَّ له. بل أضاف إليه شقّاً متمِّماً، وهو:

الثاني: عدم الشرك باللّهِ تعالى

وذلك بقولِهِ عليه السلام **«ولا تشركَ به شيئاً»**.

فماذا يُراد بهذه العبارةِ؟

---

(١) الطباطبائي، السيد محمد حسين (ت ١٤٠٢هـ)، الميزان في تفسير القرآن، ج ١، ص ١٢٢.

(٢) المصدر السابق، ج ١، ص ١٩٣.

(٣) سورة الذاريات، الآية ٥٦.

الجوابُ: إن معنى عدمِ الشركِ باللّهِ تعالى هو الوجهُ الآخرُ للعبوديةِ الخالصةِ، غيرَ أن المقامَ يستدعي أن يُبيَّن الوجهان معاً، ولا يُقتصَر على أحدِهما دون الآخَر.

وذلك، أنه قد يقع في وهمِ واحدٍ من الناسِ أن بإمكانه الجمعَ بين أن يكونَ عبداً للّهِ تعالى، وخاضعاً له، وفي الوقتِ نفسِهِ عبداً بالدرجةِ نفسِها، أو دونها، لمعبودٍ آخَر! فجاء النصُّ على أن المطلوبَ - دائماً - هو إفرادُ اللّهِ تعالى بالعبادةِ والعبوديةِ، فلسنا عباداً لغيرِهِ، ولا يَستحق أحدٌ أن يُعبَد إلا هو سبحانَهُ.

فلا شريكَ للّهِ تعالى على مستوى ذاتِهِ، وأسمائِهِ وصفاتِهِ، وأفعالِهِ، ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾[١]، فلا خالقَ إلا هو، ولا وليَّ سواه، ولا معبودَ غيرُهُ.

ويجب التنبُّهُ، والتنبيهُ، إلى أن للشركِ مستويين:

المستوى الأولى: ما يتناوله العلماءُ في أصولِ الدينِ

وهو ما يجب معرفتُهُ من وحدانيةِ اللّهِ تعالى ونفيِ الشريكِ له في الأسماءِ والصفاتِ والأفعالِ. على التفصيلِ المذكورِ في مؤلَّفاتِهم المطولةِ والمختصرةِ.

والإيمانُ المقابلُ للشركِ مراتبُ:

- حدُّها الأدنى ما يترتب عليه وصفُ صاحبِهِ بالإسلامِ، ويترتب عليه آثارُهُ؛ من: حرمةِ الدمِ، وحليةِ التناكحِ، واستحقاقِ الإرثِ، وغيرِها من أحكامٍ مذكورةٍ في كتبِ الفقهِ.
- وأعلاها ما بلغه سيدُ الأنبياءِ وخاتمُهم محمدٌ ﷺ.
- وبين المرتبتين ما لا يُحصى من مراتبِ الإيمانِ؛ فإنه يزيدُ وينقصُ.

ففي هذا المستوى هناك حدٌّ فاصلٌ مَن تجاوزه دخل الإسلامَ، ومَن لم يتجاوزه فليس بمسلمٍ[٢].

(١) سورة التوحيد، الآيات ١ - ٤.

(٢) هناك اختلافٌ - بين فِرق المسلمين ومذاهبِهم - في تبيانِ هذا الحدِّ الفاصلِ، لا نريد الخوضَ فيه هنا.
ويمكن لمن أراد التوسعَ أن يرجعَ إلى كتابِ (الإيمان والكفر في الكتابِ والسنة) للشيخ جعفر السبحاني، وكتابه الآخر (التوحيد والشرك).

المستوى الثاني: ما يتناوله علماءُ الأخلاقِ والعرفانِ والتصوفِ

وهو ما سنشير إليه في الفقرة التالية بعنوان:

الثالثُ: الإخلاص للّهِ سبحانَهُ

أضاف الإمامُ السجادُ ﷺ إلى حديثِهِ عن التعبدِ للّهِ وعدمِ الشركِ به، الصحيحَين والمقبولَين، ما يمكن اعتبارُهُ بمثابةِ الشرطِ والقيدِ، وهو (الإخلاص).

فلا يكفي عند اللّهِ تعالى أن يمارسَ الإنسانُ العبادةَ، على قاعدةِ إذعانِهِ على نفسِهِ بالعبوديةِ لربِّهِ تعالى، بل لا بدَّ أن يقومَ بذلك انطلاقاً من الإخلاصِ له سبحانَهُ. وهذا ما نطقَ به اللّهُ تعالى في كتابِهِ الكريمِ حيث يقول ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ ...﴾[1].

ونُنهي استظلالَنا بهذه الدوحةِ بالقولِ:

إن للّهِ تعالى حقّاً، هو الأصلُ لجميعِ ما سيأتي استعراضُه من حقوقٍ، وهو أن يكونَ الإنسانُ خاضعاً خضوعاً للّهِ تعالى، بأن لا يتخلّفَ عن امتثالِ أمرٍ أو نهيٍ وصل إلى علمِهِ؛ اجتهاداً أو تقليداً، أنهما صادرانِ عن اللّهِ تعالى، أو عن نبيِّهِ ﷺ، أو عن حَمَلةِ علمِ اللّهِ ورسولِهِ وهم آلُ البيتِ الذي تواتر، أو استفاض، أن التمسكَ بهم إلى جانبِ الكتابِ الكريمِ هو أمنٌ من الضلالِ.

ومن بعدهم لمن نهل من معينهم الصافي حتى صار «**من الفقهاءِ صائناً لنفسِهِ، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمرِ مولاه**»، وحينئذٍ «**فللعوامِّ أن يقلِّدوهُ**»[2].

وبأن لا يسمح - ثانياً - لأي داعٍ من الدواعي أن يزاحمَ الأوامرَ والنواهيَ المذكورةَ؛ فيحول بينه وبين طاعة ربه تعالى. فلا نسبَ، ولا حسبَ، ولا قبيلةَ، ولا حجرَ، ولا مدرَ، ولا أيَّ شيءٍ يصلح، ولا يستحق، أن يُطاع من دون اللّهِ تعالى، أو أن يكونَ مزاحِماً له.

بهذه الثقافةِ، وبهذا التسليم، يكون الإنسانُ عبداً للّهِ تعالى، غيرَ مشركٍ به. وهذا ما يتطلب توفيقاً إلهيّاً عظيماً؛ إذ ﴿وَمَا يُؤۡمِنُ أَكۡثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشۡرِكُونَ﴾[3].

---

(١) سورة البينة، الآية ٥.

(٢) الطبرسي، أحمد بن علي (ت ق ٦هـ)، الاحتجاج، ج ٢، ص ٤٥٢. وعنه: وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٣١، الحديث رقم (٣٣٤٠١).

(٣) سورة يوسف، الآية ١٠٦.

ولعلك تفطنت - قارئي الكريم - أن الشركَ في هذا المستوى قد يجتمع مع الإيمان[١]، بخلافِ الشركِ من المستوى الأولِ؛ فإنهما - في الحدِّ الأدنى من الإيمانِ والإسلامِ - متنافران تماماً. فالشركُ الأولِ مخرجٌ من ملةِ الإسلامِ، أما هذا الشركُ فهو يطرد مرتبةً من مراتبِ الإيمانِ وليس أصلَهُ.

قال العلامةُ الطباطبائيُّ «واعلم أن لكلِّ مرتبةٍ من مراتبِ الإسلامِ والإيمانِ معنى من الكفرِ والشركِ يقابله. ومن المعلومِ - أيضاً - أن الإسلامَ والإيمانَ كلما دقَّ معناهما، ولطُف مسلكُهما، صعُب التخلصُ مما يقابلهما من معنى الكفرِ أو الشركِ.

ومن المعلومِ - أيضاً - أن كلَّ مرتبةٍ من مراتبِ الإسلامِ والإيمانِ الدانيةِ، لا ينافي الكفرَ أو الشركَ من المرتبةِ العاليةِ، وظهورَ آثارِهما فيها.

وهذان أصلان»[٢].

وبالرجوعِ إلى ما رُوي في هذا البابِ، عن العترةِ الطاهرةِ، نقرأ في الخبرِ عن أبي جعفرٍ الباقرِ (عليه السلام)، أنه قال «**أدنى الشركِ أن يبتدعَ الرجلُ رأياً فيحبَّ عليه، ويبغضَ عليهِ**»[٣].

وعن أبي جعفرٍ الثاني؛ أي الجوادِ (عليه السلام)، أنه قال «**مَن أصغى إلى ناطقٍ فقد عبده، فإن كان الناطقُ عن اللهِ**[٤] **فقد عبَد اللّهَ، وإن كان الناطقُ ينطق**[٥] **عن الشيطانِ فقد عبد الشيطانَ**»[٦].

وعن الإمامِ جعفر الصادق (عليه السلام) أنه قال - في حديثٍ، عن قوله تعالى ﴿كَلَّاۚ سَيَكۡفُرُونَ بِعِبَادَتِهِمۡ وَيَكُونُونَ عَلَيۡهِمۡ ضِدًّا﴾[٧] - «**ليست العبادةُ هي السجودَ، ولا الركوعَ، وإنما هي طاعةُ الرجالِ. مَن أطاع مخلوقاً في معصيةِ الخالقِ فقد عبَدَه**»[٨].

---

(١) انظر: تفسير الميزان، ج ١، ص ٣٠١ وما بعدها، معنى الإسلام - مراتب الإسلام والإيمان.

(٢) الطباطبائي، السيد محمد حسين (ت ١٤٠٢هـ)، الميزان في تفسير القرآن، ج ١، ص ٣٠٨.

(٣) من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٥٧٢، برقم (٤٩٥٥). وعنه: وسائل الشيعة، ج ١٦، ص ٢٧٠، الحديث (٢١٥٤٢)؛ إلا أن «عليه» الثانية ليست فيه.

(٤) في الوسائل «**يؤدِّي عن اللهِ عزَّ وجلَّ**».

(٥) في الوسائل «**يؤدِّي**».

(٦) فروع الكافي، ج ٦، ص ٤٣٤، باب الغناء، الحديث (٢٤). وعنه: وسائل الشيعة، ج ١٧، ص ٣١٧، الحديث (٢٢٦٤٥).

(٧) سورة مريم، الآية ٨٢.

(٨) تفسير علي بن إبراهيم، ج ٢، ص ٥٥. وعنه: بحار الأنوار، ج ٦٨، ١١٦.

فواجبٌ علينا أن نعدلَ مع اللّهِ تعالى بأن نوفيَه حقَّهُ، وإلا خرجنا من العدلِ إلى الظلمِ.

الدوحةُ الثانيةُ: حقُّ الحاكمِ والمحكومِ

في هذه الدوحةِ ينطلق المشروعُ الإسلاميُّ من أن للمحكومِ حقوقاً، وللحاكمِ حقوقاً، من دون فرقٍ - في بعضِها - بين أن يكونَ الحاكمُ عادلاً أو ظالماً، ولا في المحكومين بين أن يكونَ أسوياءَ أو سفهاءَ، ووضع إطاراً لتنظيمِ العلاقةِ معه، فمَن خالف ذلك فقد ظلَم نفسَهُ وغيرَه.

تجد ذلك في كلٍّ من البندين (١٥)، (١٨)[١]؛ حيث يقول فيهما:

أ - «**وحقُّ السلطانِ أن تعلمَ أنك جُعِلتَ له فتنةً، وأنه مبتلى فيك بما جعله اللّهُ عزَّ وجلَّ له عليك من السلطانِ. وأن عليك أن لا تتعرضَ لسخطِهِ فتُلقيَ بيدِكَ إلى التهلكةِ، وتكونَ شريكاً له في ما يأتي إليك من سوءٍ**»[٢].

ب - «**وأما حقُّ رعيتِك بالسلطانِ فأن تعلمَ أنهم صاروا رعيتَك؛ لضعفِهِم وقوتِك. فيجبُ أن تعدلَ فيهم، وتكونَ لهم كالوالدِ الرحيمِ، وتغفرَ لهم جهلَهم، ولا تعاجلَهم بالعقوبةِ، وتشكرَ اللّهَ عزَّ وجلَّ على ما آتاك من القوةِ عليهم**»[٣].

فهذان البندان يبيِّنان منظومةَ الحقوقِ المتبادلةِ بين الحاكمِ والمحكومِ، أو قلْ: المواطنِ والسلطةِ. فلكلٍّ منهما حقوقٌ، له أن يطالِب بها، وعلى الآخرَ أن يوفيَها لصاحبِها. كما أن على كلٍّ منهما واجباتٍ يجب أن لا يقصِّرَ فيها.

وفي حالِ الإخلالِ بهذه وتلك؛ من الحاكمِ تجاه المحكومِ أو العكسِ، فسيترتب على ذلكَ تبعاتٌ غيرُ محمودةٍ، وقد تكونُ وخيمةً عاجلاً وآجلاً.

فالبند (أ) يقرر أن على المواطنِ الإقرارَ بمكانِ السلطةِ، وعُلويته، وأن يدَها - في الشأنِ العامِّ - هي العليا، وأن المسؤوليةَ العقلائيةَ والشرعيةَ تفرضان التسليمَ للسلطةِ

---

(١) حسب ترقيمنا الذي وضعناه للفقرات والمواد في الرسالةِ.

(٢) الصدوق، محمد بن علي (ت ٣٨١هـ)، الخصال، ص ٥٦٧.

(٣) المصدر السابق.

بحقِّ القانونِ، وبلزومِ رعايتِهِ وتنفيذِهِ. ومن هنا، فليس له - أي المواطن - أن يخالفَ هذه الحقيقةَ حتى لا يعرِّضَ نفسَهُ لقوةِ القانونِ وما يترتبُ عليه من عقوبةٍ عند المخالفةِ.

وبالطبعِ، فإن هذا لا يعني - بالضرورةِ - التسليمَ بشرعيةِ السلطةِ مطلقاً، بل تعني الالتزامَ بالنظامِ العامِّ؛ التزاماً بالشرعيةِ في السلطةِ الشرعيةِ، وحفظاً للمصلحةِ، أو نأياً بالذاتِ عن عقوبةٍ ظالمةٍ لا لزومَ لتعريضِ النفسِ لها، أو كليهما معاً، بالنسبةِ للسلطةِ غيرِ الشرعيةِ.

وأما البند (ب) فإنه يقرر أن على السلطةِ مسؤولياتٍ أخلاقيةً وقانونيةً تجاه المواطنين، فهم رعيةٌ، والواجبُ على الراعي أن يهتمَّ بمصالِحِهم، وأن القوةَ - السياسيةَ، والعسكريةَ، والاقتصاديةَ، وغيرَها - التي صارت بيدِ السلطةِ ليست تشريفاً وامتيازاً، وإنما هي تكليفٌ ومسؤوليةٌ.

وأضاف الإمامُ السجادُ عليه السلام أن اللازمَ على السلطةِ أن تكونَ على مستوى هذا الامتحانِ، وأن تتعاملَ مع المواطنين بروحِ الأبوةِ والعطفِ، وليس بروحِ الاستبدادِ والعسفِ. فإذا وقع من المواطنين ما لا ينبغي أن يقعَ، فلا تسوغُ المبادرةُ إلى العقوبةِ؛ فضلاً عن الشدةِ فيها، وإنما يلزم إعمالُ روحِ الأبوةِ بكلِّ ما تختزنُهُ من روحِ الشفقةِ والتربيةِ.

فواجبٌ إذن على الحاكمِ والمحكومِ أن يراعيَ كلٌّ منهما حقوقَ الآخَرَ؛ إذا ما أرادا أن يكونَ (العدل) هو الوصفَ المستحَقَّ لهما، وإلا فسيكون المخِلُّ منهما بها ظالماً، نعوذ باللّهِ من ذلك.

الدوحةُ الثالثةُ: حقُّ المعلِّمِ والمتعلِّمِ

(العلم) في المشروعِ الإسلاميِّ له مكانتُهُ المتميِّزةُ؛ فهو سببٌ من أسبابِ التفاضلِ بين الناسِ. وفي ذلك قال تعالى ﴿... قُلْ هَلْ يَسْتَوِي ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾[1].

وللعلم النافعِ؛ بجميعِ حقولِهِ الدينيةِ والدنيويةِ، آثارُهُ الحسنةُ واللازمةُ في بناءِ

(١) سورة الزمر، الآية ٩.

شخصيةِ العالمِ. ويُستثنى من ذلك ما يكون ضررُهُ أزيدَ من نفعِهِ؛ كعلمِ السحرِ الذي هو محرمٌ في شرعةِ الإسلامِ.

والحديثُ عن العلمِ النافعِ، وآثارِهِ، ولزومِهِ وعدمِهِ، يطول، ولسنا بصددِهِ الآن.

غيرَ أن ما يعنينا - بمناسبةِ ما نريد اقتطافَهُ من هذه الدوحةِ - هو التأكيدُ على أن العلمَ الذي جعله الإمامُ زينُ العابدينِ ﷺ محطَّ نظرِهِ إنما هو خصوصُ العلمِ الذي يربط المتعلمَ باللّهِ تعالى، من حيث التعريفِ به، وبأوامرِهِ ونواهيهِ، وما يقرِّب إليه أو يبعِّد عنه.

أهميةُ العلمِ باللهِ ودينِهِ

للعلمِ باللّهِ تعالى وبدينِهِ أهميةٌ وأولويةٌ على غيرِه من العلومِ؛ لأن شرفَ العلمِ بشرفِ بموضوعِهِ، وسموِّ غايتِهِ. ولا ريبَ في أن اللّهَ تعالى، وما يأتي من عندِه؛ من أمرٍ ونهيٍ ونحوِهما، لا يُقاس به غيرُهُ؛ في ما يتعلَّق بمسيرِ الإنسانِ ومصيرِهِ.

ويُرشد إلى ذلك آياتٌ وأحاديثُ كثيرةٌ، ننتقي منها ثلاثةَ شواهدَ:

الشاهدُ الأولُ: قولُ اللّهِ تعالى ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ ثَمَرَٰتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَٰنُهَا ۚ وَمِنَ ٱلْجِبَالِ جُدَدٌۢ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ ﴿٢٧﴾ وَمِنَ ٱلنَّاسِ وَٱلدَّوَآبِّ وَٱلْأَنْعَٰمِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ كَذَٰلِكَ ۗ إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ ﴿٢٨﴾ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَٰبَ ٱللَّهِ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنفَقُوا۟ مِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً يَرْجُونَ تِجَٰرَةً لَّن تَبُورَ ﴿٢٩﴾ لِيُوَفِّيَهُمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدَهُم مِّن فَضْلِهِۦٓ ۚ إِنَّهُۥ غَفُورٌ شَكُورٌ﴾[1].

فهذهِ الآياتُ الكريمةُ تؤكدُ - بمجموعِها - على محوريةِ العلمِ، ويتبيَّن لنا من ذلك مكانةُ العالِمِ.

فالآيةُ الأولى كشفت عن حقِّيقةٍ مفادُها: أن ما جاءت الشرائعُ السماويةُ من أجلِهِ، وما بُعث الأنبياءُ لتحقيقِهِ، وهو العبوديةُ الصالحةُ، والتي تُعد الخشيةُ من اللّهِ تعالى أبرزَ ملامحِهِ، لا يحصل إلا للعلماءِ.

---

(١) سورة فاطر، الآيات ٢٧ - ٣٠.

وجاءت الآيةُ التاليةُ لتضيف: أن الاستقامةَ على منهاجِ اللّهِ، والصلاةِ والإنفاقِ هما أبرزُ مؤشراتِهِ، لا يحصل بغيرِ تلاوةِ الكتابِ، وهذا لا يعني مجردَ التلاوةِ، وإنما هو مشفوعاً بالفهمِ وملحوقاً بالتطبيقِ والتنفيذِ.

وقد جاء تقريرُ هذه الحقيقةِ، أو هاتين الحقيقتين، بعد الوقوفِ على العلمِ بآياتِ اللّهِ التكوينيةِ؛ من سماءٍ وماءٍ وجبالٍ وثمراتٍ ....، وبعد العلمِ بآياتِ اللّهِ التدوينيةِ؛ وهي - هنا - القرآنُ الكريمُ.

وهذا شاهدٌ واضحٌ على ما للعلمِ - بشُعبتَيهِ - من دورٍ خطيرٍ في صناعةِ الإنسانِ الصالحِ والعادلِ.

وتعزيزاً لهذه النتيجةِ نقف على ما رُوي في سيرةِ صحابيَّين لرسولِ اللّهِ ﷺ صالحين، وكيف اختلف مستواهما بسببِ اختلاف مستوى العلم عندهما.

فقد أخرج ابنُ سعد، قال «نزل سلمانُ على أبي الدرداءَ، وكان أبو الدرداءِ إذا أراد أن يصليَ منعه سلمانُ، وإذا أراد أن يصومَ منعه، فقال: أتمنعني أن أصومَ لربي، وأصلي لربي؟! فقال: إن لعينِك عليك حقّاً، وإن لأهلِك عليك حقّاً، فصُم، وأفطِر، وصلِّ، ونَم.

فبلغ ذلك رسولَ اللّهِ ﷺ، فقال: **لقد أُشبع سلمانُ علماً**»[١].

وهذا يعني أن أبا الدرداءِ، وهو شابٌّ في مقتبلِ عمرِهِ، كان يبالغ في التعبدِ للّهِ؛ وهو فعلٌ حسنٌ، لكنه كان يفعل ذلك على حسابِ بدنِهِ وأهلِهِ؛ وهذا تقصيرٌ، فكان سلمانُ - وهو الطاعن في السنِّ، والخبيرُ بصنوف العبادة، والعارف بآثارها، والخبيرِ بالنافعِ منها - ينهاه عن تلكم المبالغةِ، ويصوِّب عملَهُ.

ثم رُفع أمرُهما إلى الرسولِ ﷺ فشهد لسلمانَ بالعلمِ في نفسِهِ، وأن علمَه هذا موهوب فقد «**أشبع**»، يعني أُعطي. وشَهِد له في خبرٍ آخرَ، بل في أزيد من خبرٍ، بأنه «**أعلم**» من صاحبه أبي الدرداء[٢].

ثم إن سلمانَ الفارسيَّ (رضوان اللّه عليه)؛ وفقاً للخبرِ المذكورِ، عرف أن للبدنِ حقّاً، كما عرِف أن للأهلِ؛ أي الزوجةِ أو عمومِ الأسرةِ، حقّاً، لا يصح التقصيرُ فيه،

(١) ابن سعد، محمد (ت ٢٣١هـ)، الطبقات الكبرى، ج ٤، ص ٨٤ - ٨٥، ترجمة سلمان الفارسي.

(٢) المصدر السابق، ص ٨٥.

وهذا فقهٌ منه بالإنسانِ وبالمجتمعِ وبالبدنِ، يغفل عنه كثيرٌ من المتعبِّدين الخيِّرين إذا لم يتفقهوا.

وعِلمُ سلمانٍ هذا هو ما دعا علياً عليه السلام إلى الشهادةِ له وتزكيتِه، بقولِهِ **«ذاك امرؤٌ منَّا وإلينا أهلَ البيتِ. مَن لكم بمثلِ لقمانَ الحكيم، علم العلمَ الأولَ والعلمَ الآخِرَ، وقرأ الكتابَ الأولَ وقرأ الكتابَ الآخِرَ، وكان بحراً لا ينزفُ»**[١].

الشاهدُ الثاني: ما رواه الإمامُ موسى بنُ جعفرٍ، عن آبائِهِ عليهم السلام، قال:

«دخل رسولُ اللّهِ صلى الله عليه وآله المسجدَ فإذا جماعةٌ قد أطافوا برجلٍ!

فقال: ما هذا؟!

فقيل: علّامة!

فقال: وما العلّامةُ؟!

فقالوا له: أعلمُ الناسِ بأنسابِ العربِ، ووقائعِها، وأيامِ الجاهليةِ، والأشعارِ العربيةِ[٢].

قال: فقال النبيُّ صلى الله عليه وآله: ذاك علمٌ لا يضرُّ مَن جهِله، ولا ينفع من علمَهُ.

ثم قال النبيُّ صلى الله عليه وآله: إنما العلمُ ثلاثةٌ[٣]**: آيةٌ محكمةٌ، أو فريضةٌ عادلةٌ، أو سنةٌ قائمةٌ، وما خلاهن فهو فضلٌ»**[٤].

ومن الطبيعيِّ أن يقال: إن النبيَّ صلى الله عليه وآله لم يكن بصددِ النهيِ المطلقِ عن العلمِ بالأنسابِ أو القضايا التاريخيةِ، أو الفنونِ الأدبيةِ، فهذا ما لا يمكن نسبتُهُ إلى الرسولِ صلى الله عليه وآله. فبعضُ هذه العلومِ، أو بعضُ مسائلِها، تنتظمُ في الواجباتِ؛ كما لا يخفى على أهلِهِ.

وإنما كان بصددِ توجيهِ اهتمامِ أولئك الطائفين والملتفِّين حول هذا الذي وصفوه بأنه (علّامة) نحو ما هو الأولى لهم، وللناسِ عموماً.

(١) المصدر السابق، ص ٨٦؛ بحار الأنوار، ج ٣٤، ص ٣١٧ - ٣١٨

(٢) في الوسائل «**والعربية**».

(٣) في الوسائل «**ثلاث**».

(٤) أصول الكافي، ج ١، ص ٣٢، كتاب فضل العلم، باب صفة العلم وفضله وفضل العلماء، الحديث ١. وعنه: وسائل الشيعة، ج ١٧، ص ٣٢٧، الحديث (٢٢٦٨٢).

ولا يُستبعد أن سؤالَ النبيِّ ﷺ إياهم عن الرجلِ، والتفافَهم حوله، كان استنكاريّاً؛ إما لأنهم كانوا مقصِّرين في تعلمِ ما يجب عليهم أن يتعلَّموه[١]، أو لنهيِهِ ﷺ مسبَقاً عن الالتفافِ حولَ هذا الرجلِ بالتحديدِ، أو لمخالفتِهم إياه ﷺ في الإقدامِ على فعلٍ دون إذنٍ منه، ونحوِ ذلك من أسبابٍ.

فقد كان المسلمون مجتمَعاً في بداياتِ تشكُّلِهِ الإسلاميِّ، وكان النبيُّ ﷺ حريصاً على إحداثِ قطيعةٍ تامةٍ مع الجانبِ السلبيِّ من واقعهم الثقافي السابقِ؛ فقد كانت العربُ «أشد خلق اللّه حميّةً وتعصباً»[٢].

وقد كان التفاخرُ - وهو التعاظمُ - «من أهمِّ مظاهرِ الحياةِ الاجتماعيةِ عند أهلِ الجاهليةِ»[٣]، وتكون مادة التفاخر - عادةً - «بالآباءِ والأجدادِ، وبالسيادةِ والشرفِ، وبالكثرةِ، وبالحسبِ والنسبِ، حتى إنهم انطلقوا في بعضِ الأوقات إلى القبور فكانوا يشيرون إلى القبر بعد القبر، ويقولون: فيكم مثل فلان ومثل فلان»[٤].

وتفاخرُهم في الأنسابِ، واشتغالُهم بالوقائعِ من حيث الغالبِ والمغلوبِ وأسبابِ ذلك، وما قيل حوله من أشعارٍ، هي من أظهرِ مصاديقِ الجانبِ السلبيِّ في الثقافةِ الجاهليةِ. فقد كانوا يفاخرون «بأمورٍ لا تستوجب فخرَ مفاخِرٍ؛ لأنها لا تتناول عملَ إنسانٍ ليُحمَد أو ليُذَم عليه»[٥].

---

(١) ويؤيد هذا ما رواه مفضلٌ ابنُ عمرَ، وقال «سمعتُ أبا عبدِ اللّهِ ﷺ يقول: **عليكم بالتفقهِ في دينِ اللّهِ ولا تكونوا أعراباً؛ فإنه من لم يتفقَّهْ في دينِ اللّهِ لم ينظر اللّهُ إليه يومَ القيامةِ، ولم يزكِّ له عملاً**» [أصول الكافي، ج ١، ص ٣١، كتاب فضل العلم، باب فرض العلم، ووجوب طلبه، والحث عليه، الحديث ٧].
وأما التقصير في التعلم فيشهد له ما قاله أبو ذر (رضوان اللّه عليه) «دخلت ذات يوم؛ في صدر نهاره، على رسول اللّه ﷺ في مسجده فلم أر في المسجد أحداً من الناس إلا رسول اللّه ﷺ وعليٌّ إلى جانبه جالس؛ فاغتنمت خلوة المسجد ...» [بحار الأنوار - العلامة المجلسي، ٧٤، ص ٧٤]. هذا مع أن مسجد النبي ﷺ كان في وسط المدينة، وطالت وصيته لأبي ذر (رضوان اللّه عليه)، ولم يلتحق به غيره إلا في أواخرها.
ولنا بحمد اللّه تعالى شرح مطبوع على هذه الوصية بعنوان (الصراط المستقيم - دراسة تحليلية لوصية خاتم الأنبياء لأبي ذر) فراجعه.

(٢) الصالحي، محمد بن يوسف (ت ٩٤٢هـ)، سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، ج ٤، ص ٣٥٧.

(٣) علي، د جواد (ت ١٤٠٨ هـ)، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج ٨، ص ١٦١، الفصل ٤٨، فقرة - أهل الوبر.

(٤) المصدر السابق، ص ١٨٠، فقرة - المدح والهجاء.

(٥) المصدر السابق، ج ٧، ص ٢٩٢، الفصل ٤٥، فقرة - عبية الجاهلية.

وإذا صحَّ أن القبائلَ كانت «تستأجر الشعراءَ لقولِ المدحِ أو الذمِّ»(١)، وأن «من الشعراءِ مَن يمدح للعطاءِ ويهجو إذا حُرم منه»(٢) سيتضح لنا أن النهيَ النبويَّ كان يهدف إلى نزعِ فتيلِ الفتنِ التي كانت رائجةً بينهم بكثافةٍ، بالحؤولِ دون مجردِ استذكارِ أيامِهم الخوالي؛ خشيةَ أن تُثيرَ في نفوسِهم حميةَ الجاهليةِ.

وهذا ما حدا ببعضِ الباحثين إلى التحذيرِ من الاطمئنانِ ببعضِ ما يُروى عن أحداثٍ تاريخيةٍ تناقلها أولئك المتفاخِرون، وذهب إلى أن الرواياتِ التاريخيةَ عن معركةِ ذي قارٍ - مثلاً - «هي على شاكلةِ الرواياتِ عن أيامِ العربِ وعن حروبِ القبائلِ وغزوِ بعضِها بعضاً، من حيث تأثُّرِها بالعواطفِ القبليةِ، وأخذِها بالتحيزِ والتحزبِ»(٣)، بحيث يُعطى الفخرُ فيها لجماعةٍ ويُحبَس عن أخرى، الأمرُ الذي يفرضُ على الباحثِ أن يُعمِل ذكاءَهُ وفطنتَهُ بعد تتبعِهِ الموضوعيِّ الشديدِ.

وأما العلمُ النافعُ فموقفُ الإسلامِ منه هو التشجيعُ المطلقُ، والحضُّ الدائمُ، ومنطقُهُ في ذلك مفادُه «**طلبُ العلمِ فريضةٌ على كلِّ مسلمٍ، ألا إن اللّهَ يحب بغاةَ العلمِ**»(٤).

وحديثُ النبيِّ ﷺ هذا يوجههم نحوَ العلمِ النافعِ، وهو محصورٌ في الثلاثةِ المذكورةِ، الذي قيل في وجهه أنه ظاهرٌ؛ «لأن العلومَ النافعةَ إما متعلقةٌ بأصولِ العقائدِ أو بفروعِها، والثانيةُ إما متعلقةٌ بأعمالِ الجوارحِ، أو بأفعالِ القلبِ من محاسنِ الأخلاقِ ومقابِحِها والاعتبارِ والاتعاظِ، وجميعُ ذلك مندرجٌ في الثلاثةِ المذكورةِ»(٥).

سببُ النهيِ عن بعضِ العلومِ!

وما نُهي عنه من علومٍ؛ على لسانِ النبيِّ ﷺ وعترتِهِ الطاهرةِ عليهم السلام، فإن التأملَ والتدقيقَ في مجموعِ النصوصِ الناهيةِ يتيح استخراجَ قاعدةٍ مفادُها:

أن النهيَ إنما صدرَ لأنها علومٌ غيرُ منتِجةٍ دينيّاً ودنيويّاً، أو أن ما يترتب عليها من

---

(١) المصدر السابق، ج ٢، ص ١٢٨؛ الفصل ١١ أنساب العرب، المدخل.

(٢) المصدر السابق، ج ٨، ص ١٦١، الفصل ٤٨، فقرة - أهل الوبر.

(٣) المصدر السابق، ج ٥، ص ٢٩٧، الفصل ٤٨، فقرة - ذو قار.

(٤) أصول الكافي، ج ١، ص ٣٠، كتاب فضل العلم، باب فرض العلم ووجوب طلبه، والحث عليه، الحديث ١. وعنه: وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٢٦، الحديث (٣٣١١٥). وفيه «**ألا وإن** ...».

(٥) شرح أصول الكافي - مولي محمد صالح المازندراني، ج ٢، ص ٢٦.

منافعَ هو قليلٌ ونادرٌ قياساً بما يترتب عليها من مفاسدَ، أو أنها علومٌ ليس في مقدورِ عمومِ الناسِ أن يصلوا إليها؛ فيكون تعلمُهم إياها عبثيّاً، وجهدُهم فيها ضائعاً[١].

الشاهدُ الثالثُ: جاء في الخبرِ عن سفيانَ بنِ عيينةَ، قال «سمعتُ أبا عبدِ اللّهِ، جعفرَ بنَ محمدٍ عليهما السلام، يقول:

وجدتُ علومَ الناسِ كلَّها[٢] في أربعِ خِلالٍ.

أولها: أن تعرفَ ربَّك.

والثانية: أن تعرفَ ما صنع[٣].

والثالثة: أن تعرفَ ما أراد منك.

والرابعة: أن تعرفَ ما يُخرجك من دينِك»[٤].

وكيف كان، ففي هذه الدوحةِ بيَّن الإمامُ السجادُ عليه السلام فيها قواعدَ التعاملِ مع المعلِّم والمتعلِّم؛ في ما يتعلَّقُ بشخصِهما وغيرِ ذلك؛ حتى لا يقع أيٌّ منهما في ظلمِ نفسِهِ، ولا ظلمِ من يعلِّمُه أو يتعلَّمُ عنده، ولا يقع منهما ظلمٌ للعلمِ في مضمونِهِ، ولا في رعايةِ أمانتِهِ أو رجاءِ آثارِهِ.

وعلى كلِّ حالٍ، فإن حقَّ العلمِ عظيمٌ، ويبدو ذلك جليّاً في ما ذكره الإمامُ عليه السلام من حقوقٍ للمعلِّم، وأخرى للمتعلِّمِ، في فقرتين من البند (١٩) من رسالتِهِ الحقوقيةِ؛ حيث يقول الإمامُ عليه السلام فيهما:

الفقرة أ ـ «وحقُّ سائسِك بالعلمِ التعظيمُ له، والتوقيرُ لمجلسِهِ، وحسنُ الاستماعِ إليه، والإقبالُ عليه، وأن لا ترفعَ عليه صوتَك، ولا تجيبَ أحداً يسأله عن شيءٍ حتى

---

(١) قال المولى صالح المازندراني - بعد إيرادِ ثلاثةِ وجوهٍ لأسبابِ النهيِ عن علمِ السحرِ والشعبذةِ والتنجيم - ما لفظه «وبالجملةِ: كلُّ علمٍ ورد النهيُ عنه فإنما هو لقلةِ نفعِهِ، أو لقبحِ آثارِهِ، أو لعدمِ إدراكِهِ» [شرح أصول الكافي - مولي محمد صالح المازندراني، ج ٢، ص ٢٨].

(٢) في البحار، ج ١، ص ٢١٢، «علمَ الناس كلِّهم».

(٣) في جامع بيان العلم وفضله (١/ ٦٢) «أن تعرف ما صنع بك». وكذلك رواها الشجري في ترتيب الأمالي الخميسية، ج ١، ص ٤٤.

(٤) الأمالي للطوسي، ص ٥٨١، المجلس ٢٤، الحديث ١٠. وعنه: بحار الأنوار، ج ١، ص ٢١٢، وذكر له ثلاث طرق في ثلاثة مصادر تنتهي إلى المنقري عن سفيان.
وأخرجه ابن عبد البر؛ في جامع بيان العلم وفضله، ج ١، ص ٦٢.

يكونَ هو الذي يجيبُ، ولا تحدِّثَ في مجلسِهِ أحداً، ولا تغتابَ عنده أحداً، وأن تدفعَ عنه إذا ذُكر عندك بسوءٍ، وأن تسترَ عيوبَهُ، وتُظهرَ مناقبَهُ، ولا تجالسَ له عدوّاً، ولا تعاديَ له وليّاً.

فإذا فعلتَ ذلك شهِدتْ لك ملائكةُ اللّهِ عزَّ وجلَّ بأنك قصدتَهُ، وتعلَّمتَ علمَهُ، للّهِ جلَّ وعزَّ اسمُهُ لا للناسِ»[1].

فهذه حقوقٌ يصل تعدادُها إلى ثلاثةَ عشرَ حقّاً، تلتقي جميعُها في حفظِ العلمِ وإعظامِ شأنه؛ فإن في حفظِ حرمةِ المعلِّمِ حفظاً لحرمةِ العلمِ، وشهادةً للمتعلِّمِ بأنه أحسَنَ التعلمَ على مستوى الاستيعابِ الذهنيِّ، وأحسَنَ السلوكَ على مستوى التطبيقِ، وأحسَنَ العاقبةَ على مستوى النيةِ الربانيةِ.

وما من شكٍّ في أن هذه التوجيهاتِ فيها عدلٌ تامٌّ؛ من حيث إعطاءِ كلِّ ذي حقٍّ حقَّهُ. وإلقاءُ مثلِ هذه الحقوقِ على مسامعِ الناسِ، وتربيتُهُم عليها، وتطبيقُهُم لها، كلُّ ذلك يُعين على إنتاجِ أفرادٍ عدولٍ، ومجتمعٍ عادلٍ.

الفقرة ب ـ «وأما حقُّ رعيتِك بالعلمِ فأن تعلمَ أن اللّهَ عزَّ وجلَّ إنما جعلك قيِّماً لهم في ما آتاك من العلمِ، وفتَح لك من خزائنِهِ. فإن أحسنتَ في تعليمِ الناسِ، ولم تخرقْ بهم، ولم تضجُرْ عليهم، زادك اللّهُ من فضلِهِ، وإن أنت منعتَ الناسَ علمَك، أو خرقتَ بهم عند طلبِهم العلمَ منك، كان حقّاً على اللّهِ عزَّ وجلَّ أن يسلبَك العلمَ وبهاءَه، ويُسقطَ من القلوبِ محلَّك»[2].

فهذه حقوقٌ ثلاثةٌ ينبغي للمعلِّم ـ الذي جعله اللّهُ قيِّماً على المتعلِّمين ـ أن يحفظَها لهم، وهي تتمحور حولَ حقِّ العلمِ والمعلِّمِ والمتعلمِ؛ سواءً بسواءٍ. وذلك بأن:

١ ـ يختارَ أفضلَ الأساليبِ والأوقاتِ والموادِّ العلميةِ.

٢ ـ أن لا يسيءَ شيئاً من ذلك؛ بالوقوعِ في الخرقِ والحماقةِ؛ بارتكابِ موجِبٍ من موجباتِهما، من قبيلِ إهانةِ الطالبِ؛ لسببٍ غيرِ مشروعٍ ولا وجيهٍ، أو عدمِ رعايةِ قدراتِهِ أو ظروفِهِ، ونحوِ ذلك.

---

(١) الصدوق، محمد بن علي (ت ٣٨١هـ)، الخصال، ص ٥٦٧.

(٢) المصدر السابق، ص ٥٦٧.

٣ ـ أن لا يضجرَ؛ أي يملَّ، أثناءَ التعليمِ؛ فلا بدَّ له من مراعاةِ ارتياحِ المعلِّم النفسيِّ، وارتياحِ المتعلِّمين من جميعِ الجهاتِ؛ فإن عدمَ ذلك يحولُ بين المتعلِّمين والتلقي الجيدِ.

ثم يوعد الإمامُ السجادُ عليه السلام مَن لم يراعِ هذه الحقوقَ بأن اللّهَ تعالى سالبٌ منه العلمَ وبهاءَهُ، ومسقطٌ مكانةَ هذا العالمِ من قلوبِ الناسِ. وبالطبعِ، فليس المقصودُ أنه سيُفقده ذاكرتَه، أو أنه يعودُ جاهلاً، فما أكثرَ مَن لا يراعون هذه الحقوقَ من المعلِّمين، ويبقون مصنَّفين ضمن العلماءِ! بل المقصودُ سلبُ ثمرةِ العلمِ المطلوبةِ وحقيقتِهِ، وإن بقي مظهرُهُ وقشرتُهُ.

ومَن أراد من المعلِّمين والمتعلِّمين أن يوسَمَ بالعدلِ فليُراعِ حقوقَ الآخَرَ.

الدوحةُ الرابعةُ: حقُّ الزوجِ والزوجةِ

في ظلِّ هذه الدوحةِ، ونطاقِ هذه الدائرةِ، يبيِّن لنا الإمامُ السجادُ عليه السلام أن علاقةَ الزوجيةِ هي علاقةٌ مقدسةٌ؛ تفرض أن يراعيَ كلٌّ من الزوجِ والزوجةِ حقوقَ الآخر، إن هما أرادا الصلاحَ والفلاحَ لنفسيهما ولِمَن يتولَّد منهما، وإن هما أراداً أن يكونَا في عدادِ اللبِناتِ المعولِ عليها في تشييدِ كيانِ المجتمعِ الإنسانيِّ العادلِ.

تجد ذلك في البندِ (٢٠)؛ حيث يقول الإمامُ عليه السلام فيه:

«**وأما حقُّ الزوجةِ فأن تعلمَ أن اللّهَ عزَّ وجلَّ جعلها لك سكناً وأنساً.**

فتعلمُ أن ذلك نعمةٌ من اللهِ عزَّ وجلَّ عليك فتكرمَها، وترفقَ بها، وإن كان حقُّك عليها أوجبَ، فإن لها عليك أن ترحمَها لأنها أسيرُك، وتطعمَها، وتكسوَها، وإذا جهلتْ عفوتَ عنها».

فالإمامُ السجادُ عليه السلام في هذا البندِ يبيِّن أن علاقةَ الزوجيةِ هي علاقةُ مساكنةٍ، يتلقى الزوجُ فيها السكنَ والطمأنينةَ والراحةَ؛ بفعلِ ما تقدِّمه الزوجةُ من أسبابِ ذلك؛ إن هي أحسنت العشرةَ.

فإن هي قامت بالسببِ، وتحققت النتيجةُ، فإن من اللازمِ؛ عدلاً وإحساناً، أن يبادلَها الزوجُ بالإكرامِ والترفقِ.

ثم إن الإمامَ عليه السلام يبيِّن أن الزوجَةَ هي في مقامِ الضعيفِ، والزوجَ في مقامِ القويِّ، ولا بدَّ أن يكونَ الخطابُ مناسباً للطرفين بما يوافق حالَهُ. ومن هنا، وجَّه الإمامُ السجادُ عليه السلام الزوجَ إلى أن يبقى مراعياً للحقوقِ، عادلاً في أدائِها، بل محسناً في حالاتِ التقصيرِ من الزوجةِ إن حصل.

وهذا ـ بطبيعةِ الحالِ ـ لا يعني أن الزوجَ غيرُ مطلوبٍ منه القيامُ بهذه الحقوقِ والآدابِ إن قصَّرت الزوجةُ في ما يجب عليها، أو يستحب لها، فعلَهُ. فإن الإمامَ عليه السلام بصددِ بيانِ ما يجب أن يكونَ عليه بيتُ الزوجيةِ؛ أو يستحب، من العدلِ والإحسانِ المتبادَلَين بين الطرفَين، وأما إذا أخلَّ الطرفان، أو أحدهما، بذلك فإن لمعالجتِهِ حديثاً آخرَ.

لماذا التركيزُ على حقوقِ الزوجةِ دون الزوجِ؟

لعلَّ الملفتَ أن رسالةَ الحقوقِ؛ التي بين أيدينا، تخلو ـ بجميعِ نسخِها ـ من ذكرِ حقوقِ الزوجِ، **وقد تسأل: هل لذلكَ من سببٍ؟**

الجوابُ: إذا افترضنا أن الرسالةَ وصلت إلينا تامةً[1] فيمكن أن يكونَ ذلك لأسبابٍ، منها:

أولاً: أن المخاطَب فيها هم الذكورُ؛ بلحاظِ مَن أُمليت عليه الرسالةُ، أو بلحاظِ غلبةِ الذكورِ على النساءِ.

ثانياً: أن النساءَ هن المستضعفاتُ، اللواتي يُخشى تضييعُ حقوقِهن على أيدي الأزواجِ، ومن ثم ينبغي التأكيدُ على ذكرِ حقوقِهن، أما الرجالُ الأزواجُ فإنهم أقوياءُ لا يغلبهم النساءُ عادةً.

ثالثاً: وضوحُ حقوقِ الأزواجِ الذكورِ؛ ولو بواسطةِ نصوصٍ أخرى، فما ينبغي ذكرُهُ ـ هنا ـ هو حقوقُ الزوجاتِ.

وعلى كلِّ حالٍ، فللزوجةِ حقوقٌ يجب رعايتُها على الزوجِ الراغبِ في أن يكونَ

(١) إنما قلنا «إذا افترضنا»؛ لاحتمال سقوط شيءٍ منها. وهو احتمالٌ واردٌ؛ لِما يوجد من اختلاف في نسخ الرسالة الموجودة في المصادر التي نقلتها. فلعلها وصلتهم ناقصةً، أو أن بعضها اقتصر على ما رأى أنهم المهم فيها فاختصر.

عادلاً؛ ليحظى بنعيمِ العدلِ وثوابِ العدولِ، كما أن الزوجَةَ هي أيضاً مطالبةٌ بما يُطالَب به الزوجُ.

الدوحةُ الخامسةُ: حقوق الأبوين

في هذه الدوحةِ؛ والتي تمثل دائرةً حقوقيةً أساسيةً، أفاض الإمامُ السجادُ عليه السلام؛ في رسالتِهِ الجليلةِ هذه، في بيانِ ما للأبِ والأمِّ من حقوقٍ ومكانةٍ؛ يجب فهمُها أولاً، ورعايتُها ثانياً، وما يترتب على ذلكَ ثالثاً، والعواقبُ الوخيمةُ لظلمِهما في شيءٍ من الحقوقِ رابعاً.

ويجب التنبيهُ إلى أن مكانةَ الأبوين، واحترامَهما، ليسا مما يختلف عليها أتباعُ الثقافاتِ والدياناتِ، بل يتفقون عليها اتفاقاً تامّاً، ويدركونها بالفطرةِ وبالدينِ. نعم، تتفاوت تلكم المكانةُ وذاكَ الاحترامُ، من حيث المستوى، والمدةِ، والشدةِ.

فإن الدعوةَ إلى إجلالِ الأبوين وإعظامِهما - في المشروعِ الإسلاميِّ - تشمل حياتَهما وبعد وفاتِهما، وقد لا نجد ذلك في المشاريعِ الأخرى، وإن وُجد فقد لا يكون بهذا المستوى.

وفي رسالةِ الحقوقِ نجد الحديثَ عن حقوق الوالدَينِ في البندين (٢٢)، (٢٣).

أ - حق الأم

في البند (٢٢) - حسب ترقيمِنا - يقول الإمامُ السجادُ عليه السلام «**وأما حقُّ أمِّك فأن تعلمَ أنها حملَتك حيث لا يحتملُ أحدٌ أحداً، وأعطَتك من ثمرةِ قلبِها ما لا يعطِي أحدٌ أحداً، ووَقَتْك بجميعِ جوارِحِها، ولم تُبالِ أن تجوعَ وتطعمَك، وتعطشَ وتسقيَك، وتعرى وتكسوَك، وتضحى وتُظلِّلك، وتهجرَ النوم لأجلك، ووَقَتْك الحرَّ والبردَ لتكونَ لها، فإنك لا تطيق شكرَها إلا بعونِ اللّهِ وتوفيقِهِ**».

وهنا بيَّن الإمامُ عليه السلام وجوهَ التضحياتِ التي تقدمها الأمُّ - عادةً - لولدِها؛ من حيث احتمالِ الأذى والصعابِ، والعطفِ والحنانِ الذي لا تقدمه غيرُ الأمِّ، ومن حيث الوقايةِ الشاملةِ من المخاطرِ، والإيثارِ على مستوى المأكلِ، والمشربِ، والملبسِ، والظلِّ، والنومِ، والطقسِ، كلُّ ذلك لأنها تجد في وليدِها هذا امتداداً طبيعيّاً لها، تبقى ببقائِهِ، وتفنى بفنائِهِ.

ثم يختتم الإمامُ عليه السلام بيانَهُ لهذه التضحياتِ بما ينبغي أن يكونَ عليه الولدُ في تعاملِهِ مع الأمِّ المضحيةِ؛ من الأقوالِ والأفعالِ التي تُعد بمثابةِ المكافأةِ المتواضعةِ. مضيفاً عليه السلام أن ذلك نعمةٌ ربانيةٌ لا ينالها إلا ذو حظٍّ من اللّهِ عظيمٍ، ولا يُوفَّق لها إلا عبادُ اللّهِ الصالحون.

ب ـ حق الأب

في البند (٢٣) ـ حسب ترقيمِنا أيضاً ـ يقول الإمامُ السجادُ عليه السلام «**وأما حقُّ أبيك فأن تعلمَ أنه أصلُك فإنك لولاه لم تكن، فمهما رأيتَ من نفسِك ما يعجبك فاعلم أن أباك أصلُ النعمةِ عليك فيه، فاحمَد اللّهَ واشكره على قدرِ ذلك، ولا قوةَ إلا باللّهِ**».

والإمامُ عليه السلام ـ يشير في هذا البندِ ـ إلى مسألةٍ وجوديةٍ، وأخرى أخلاقيةٍ.

أما الأولى فتأكيدُهُ على أن الولدَ ليس إلا ثمرةً وجوديةً للوالدِ، فهو فرعٌ من أصلٍ.

وأما الثانيةُ فتأكيدُهُ على أن ما في الفرعِ؛ وهو الولدُ، من مكارمَ ومآثرَ، فإن منبَعها الوجوديَّ هو الأصلُ؛ وهو الوالدُ.

ويؤسِّس الإمامُ السجادُ عليه السلام على ذلكَ أن كلَّ ما يدعو الولدَ للشعورِ بالتفوقِ والتميزِ، فالوالدُ شريكٌ فيه، بل هو أصلٌ له، فلا ينبغي التنكرُ له، برعايةِ حقِّهِ الأدبيِّ دائماً.

ثم يختتم الإمامُ عليه السلام بمثلِ ما ختم به عند الحديثِ عن الأمِّ، وهو أن شكرَ الولدِ للوالدِ نعمةٌ ربانيةٌ كبرى، تستدعي أن يُشكرَ اللّهُ تعالى على النعمةِ الواصلةِ منه إليه أخيراً، وعلى ما كان سبباً فيها أولاً؛ وهو الوالدُ، وأن إدراكَ ذلك وفعلَهُ لا يتيسَّر لكلِّ أحدٍ، وإنما لخصوصِ مَن حمِد اللّهَ وشكَره واستعان به وأعانه اللّهُ تعالى.

ولا يخفى أن اللغةَ التي استعملها الإمامُ السجادُ عليه السلام في بيانِ حقوقِ الوالدَينِ، في هذين البندَين، والأجواءَ التي وضعها، أو قل نبَّه إليها، تدعو الواقفَ عليها إلى أمورٍ، منها:

أولاً: التأملُ العميقُ في طبيعةِ هذه الحقوقِ.

ثانياً: إدراكُ لوازمِها

ثالثاً: عدمُ الاستخفافِ بها.

رابعاً: إدراكُ التقصيرِ الذاتيِّ عن الوفاءِ بها.

خامساً: ضرورةُ الاستعانةِ باللّهِ تعالى في رعايتِها كاملاً أو جزئيّاً.

فهذه الأمورُ - وما أشبهَها - تجمعُ بين الخلفيةِ الفلسفيةِ، والخلقِ القويمِ، والجانبِ القانونيِّ، والعاقبةِ الأخرويةِ، والرقابةِ الإلهيةِ. وهذه الأبعادُ لا نجدها - مجتمعةً - في غيرِ هذه الرسالةِ وفي ما شابهها من وثائقَ؛ طويلةٍ وقصيرةٍ، دُوِّنت على أساسِ ما جاء به الوحيُ من عندِ اللطيفِ الخبيرِ.

فعلى الولدِ؛ ذكراً كان أو أنثى، أن يتفقهَ في هذه الحقوقِ، ليعملَ بمضمونِها، وإلا فسيكون من أهلِ الظلمِ والعقوقِ.

الدوحةُ السادسةُ: حقوقُ الأولادِ

في هذه الدوحةِ كشف الإمامُ السجادُ عليه السلام عن ما يجب، أو ينبغي، للوالدِ أن يضعَه نصبَ عينيه من حقوقٍ لولدِه؛ ذكراً كان أو أنثى، وأن هذه المسؤوليةَ عظيمةٌ؛ على مستوى مآلِهِ الأخرويِّ، واحترامِه الدنيوي.

تجد ذلك في البند (٢٤) - حسب ترقيمِنا -؛ حيث يقول الإمامُ السجادُ عليه السلام فيه:

«وأما حقُّ ولدِك فأن تعلمَ أنه منك، ومضافٌ إليك في عاجلِ الدنيا بخيرِهِ وشرِّهِ، وأنك مسؤولٌ عما وُلِّيتَهُ من حسنِ الأدبِ، والدلالةِ على ربِّهِ عزَّ وجلَّ، والمعونةِ على طاعتِهِ. فاعمَل في أمرِهِ عملَ مَن يعلمُ أنه مثابٌ على الإحسانِ إليه، معاقَبٌ على الإساءةِ إليهِ».

والإمامُ السجادُ عليه السلام - في هذا البندِ - يرشد الوالدَ؛ أيَّ والدٍ، إلى ما في عنقِهِ من مسؤولياتٍ تجاه ولدِهِ، وهي من وجهٍ آخرَ حقوقٌ وأمانةٌ للولدِ على عاتِقِ أبيه. كما يُرشد - فيه أيضاً - إلى الموجِبِ لتحملِ هذه المسؤولياتِ، والحافزِ على رعايتِها.

أ - المسؤولياتُ

ذكر الإمامُ السجادُ عليه السلام أن في عنقِ الوالدِ ثلاثَ مسؤولياتٍ تجاه الولدِ، وهي على النحوِ التالي:

الأولى: أن يتولّى تأديبَهُ على أفضلِ ما يكون التأديبُ

والتأديبُ؛ هو «تعليمُ الأدبِ، وهو: ما يدعو إلى المحامدِ من الأعمالِ الصالحةِ والأخلاقِ الفاضلةِ»[١]، وهو شاملٌ للسلوكِ القوليِّ، والفعليِّ، والشعوريِّ.

وتحقيقُ ذلك يتوقف على معرفةِ الأبِ للصوابِ والخطأِ في كلِّ ذلك.

وقد مرَّ علينا قولُ الإمام الصادقِ عليه السلام **«عليكم بالتفقهِ في دينِ اللّهِ، ولا تكونوا أعراباً؛ فإنه مَن لم يتفقَّهْ في دينِ اللّهِ لم ينظر اللّهُ إليه يومَ القيامةِ، ولم يُزكِّ له عملاً»**[٢].

ومن هنا، فإن عليه - أعني الأبَ - أن يتعلَّمَ ويتفقهَ في كلِّ ما يرتبطُ بذلك؛ إن كان سيتولى هو عمليةَ التأديبِ، أو يستعينَ بمؤدبٍ قادرٍ على ذلكَ، ممن توفرت فيه جوانبُ الصلاحِ في ذاتِهِ، ومستلزَماتُ الإصلاحِ في فعلِ التأديبِ.

ويا ترى كم هم الآباءُ الذين يفعلون ذلك لأولادِهِم؟!

وقبل ذلك كم هم الآباءُ الذين يعرفون ذلك حتى يفعلوه؟!

وإذا سلَّمنا بتقصيرِ الآباءِ وقصورِهِم سنعرف السرَّ وراء تقصيرِ الأبناءِ وقصورِهِم، وأن أمامنا مشواراً طويلاً من الفعلِ التربويِّ اللازمِ علينا سلوكُهُ إذا ما أردنا أن نكون مصداقاً لقوله تعالى ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ...﴾[٣]، ولكي لا نُبتلَى بما ابتُلِي به أهلُ الكتابِ ممن سبقونا فقصُروا وقصَّروا وقيل في حقِّهم ﴿...وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم ۚ مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾[٤].

الثانيةُ: أن يدلَّه على ربِّهِ تعالى

الدلالةُ على الربِّ تعالى تعني تعليمَهُ وتعريفَهُ بما يلزمه من علمٍ ومعرفةٍ؛ بحيث يؤمن قلبُهُ، ويذعن عقلُهُ، بوجودِ اللّهِ أولاً، وبتوحيدِهِ ثانياً، وبكمالِهِ التامِّ ثالثاً.

---

(١) المجلسي، الشيخ محمد باقر (ت ١١١٠هـ)، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، ج ٣، ص ١٤١.
(٢) أصول الكافي، ج ١، ص ٣١، كتاب فضل العلم، باب فرض العلم، ووجوب طلبه، والحث عليه، الحديث ٧.
(٣) سورة آل عمران، الآية ١١٠.
(٤) الآية السابقة.

وإن مثلَ هذه الدلالةِ هي التي تُنتِج لنا عبداً للّهِ صالحاً، يعرف ما يريده اللّهُ وما ينهى عنه، ويعرف ما يصح نسبتُهُ إلى اللّهِ عزَّ وجلَّ وما لا يصح.

الثالثةُ: أن يعينَه على طاعةِ ربِّهِ

لا يكفي الولدَ أن يتعلمَ لكي يكون صالحاً، وحالُهُ في ذلك حالُ أبيه وحالُ أيِّ إنسانٍ آخر، فما أكثرَ العالِمين وأقلَّ العامِلين. والمهمُّ أن يُشفَعَ العلمُ - دائماً - بالعملِ، فكما يجب على الوالدِ أن يعلِّم ولدَه فإن عليه أن يعينَهُ على العملِ بمضمونِ ما علِم.

وهذا ما أراده الإمامُ السجادُ عليه السلام بقولِهِ «**أن يعينَهُ على طاعةِ ربِّهِ**». وهذا يعني أن يدفعَ به منذ نعومةِ أظفارِهِ، ومع كلِّ خطوةٍ تعليميةٍ، نحو عالمِ العملِ والطاعةِ؛ أي التزامِ مضمونِ الأمرِ والنهيِ، ونحو تطبيقِ لوازمِ العلمِ باللّهِ تعالى وأفعالِهِ.

وقد أطلق الإمامُ السجادُ عليه السلام كلامَهُ؛ في مسألةِ الإعانةِ على الطاعةِ، دون دخولٍ في التفاصيلِ والآلياتِ، إما لأنه ليس بصددِ ذلك هنا، أو لتركِ المجالِ مفتوحاً لمراعاةِ الفروقِ الشخصيةِ بين ولدٍ وآخرَ، وظرفٍ وآخرَ. بسببِ ما نعلمه من أن ما يصلحُ طريقةً تربويةً لشخصٍ ما، أو في ظرفٍ ما، قد لا يكون صالحاً بحذافيرِهِ لشخصٍ آخرَ، أو في ظرفٍ مختلفٍ.

فالتربيةُ والتعليمُ - عموماً - لا يمكن أن يكونَا على وتيرةٍ واحدةٍ، لجميعِ الناسِ، في جميعِ الحالاتِ، وذلك «لحصولِ التفاوتِ فيه بحسبِ الأزمنةِ والأمكنةِ واختلافِ أحوالِ الناسِ في الردِّ والقبولِ وغيرِ ذلك»[1].

ب - الحوافزُ

الإمامُ السجادُ عليه السلام لم يقتصرْ في كلامِهِ الحقوقيِّ على بيانِ المسؤولياتِ دون التعريفِ بالحوافزِ والمبرراتِ التي من شأنِها أن تدفعَ بالمسؤولِ نحو القيامِ بوظائفِهِ.

وقد بيَّن الإمامُ عليه السلام هذه الحوافزَ، أو أهمَّها، في أمرَين اثنين:

الأولُ: أن الولدَ منسوبٌ بين الناسِ إلى الأبِ، ومحسوبٌ عليه؛ شاء الأبُ أو لم يشأ.

ولا ريبَ أن هذه النسبةَ لا تدع مجالاً للأبِ أن يهمِلَ إصلاحَ شأنِ ولدِهِ وحسنَ

---

(١) المازندراني، المولى محمد صالح (ت ١٠٨١هـ) شرح أصول الكافي، ج ٦، ص ٧٣.

تأديبِهِ؛ بما يجعله مرضيَّ السلوكِ بين الناسِ؛ فإن محاسنَ أفعالِهِ محمودةٌ له ولأبيه، كما أن مساوئَها مذمومةٌ، واللومَ فيها عليه وعلى أبيه؛ وإن بنسبةٍ ما.

وهذا ما أوضحه الإمامُ عليه السلام بقولِهِ «.. **فأن تعلمَ أنه منك، ومضافٌ إليك في عاجلِ الدنيا بخيرِهِ وشرِّهِ**».

وهذه مسؤوليةٌ دنيويةٌ، أي اجتماعيةٌ، قد يكون وجيهاً تحميلُ الأبِ شيئاً من المسؤوليةِ عما يصدر من الولدِ من أخطاءٍ، وذلك إذا قصَّر في تربيةِ ولدِهِ ومراقبتِهِ، لكنه بالتأكيدِ لن يكونَ وجيهاً، ولا مبرَّراً شرعاً، إذا بذل جهدَهُ في التربيةِ والمراقبةِ ولم يقصِّرْ، لكن هذه المسؤوليةَ والتحميلَ - من منظورِ العادةِ الاجتماعيةِ - حاصلان على كلِّ حالٍ.

ومن هنا، نجد أن المجتمعَ يلوم الوالدَ غالباً عند حصولِ تقصيرٍ من الولدِ كما يلومُ هذا الأخيرَ، بل إن الناسَ لا يكلِّفون أنفسَهم - عادةً - الفحصَ والتثبتَ عن تقصيرِ الوالدِ وعدمِ تقصيرِهِ.

وعلى هذه العادةِ قال الشاعر[1]:

بني عديٍّ ألا فانهَوا سفيهَكمُ ... إنَّ السفيهَ إذا لم يُنهَ مأمورُ

الثاني: أن الوالدَ مسؤولٌ بين يدي اللّهِ تعالى على رعايةِ هذه الحقوقِ للولدِ، فإن هو وفَّى بها؛ كما يجب في الواجبِ، وكما ينبغي في المندوبِ، فله من اللّهِ الأجرُ والثوابُ؛ ولنعمَ أجرُ المحسِنين، وإن هو قصَّر فيها فإن عليه أن يتحملَ العتابَ والعقابَ؛ وإن اللّهَ لا يحب الظالمين.

وهذا ما كشفه الإمامُ السجادُ عليه السلام بقولِهِ «**فاعمَل في أمرِهِ عملَ مَن يعلمُ أنه مثابٌ على الإحسانِ إليه، معاقَبٌ على الإساءةِ إليه**». ومَن لم يعمل بذلك فسيخرج من طورِ العدلِ إلى الظلمِ والجورِ.

الدوحةُ السابعةُ: حقوقُ الإخوانِ

في منطقِ الإسلامِ تُصنَّف الأخوَّةُ إلى نوعين:

---

(١) في التذكرة الحمدونية، ج ٥، ص ١٩٢، أن قائله جرير.

أ ـ أخوَّةٌ في النسبِ

ب ـ أخوَّةٌ في الدينِ

والأخُ ـ بالمعنيين ـ نعمةٌ يجب أن يُشكرَ اللّهُ عليها، وإنما يحصل ذلك إذا عرفنا حقوقَ الإخوانِ، ورعيناها، ولم نظلمْهم فيها. ومن هنا، حرص الإمامُ السجادُ عليه السلام على بيانِ ما لهم من حقوقٍ، درءاً لِما يمكن حصولُهُ من ظلمٍ وتقصيرٍ.

تجد ذلك في البند (٢٥)؛ حيث يقول الإمامُ السجادُ عليه السلام فيه:

«وأما حقُّ أخيك فأن تعلمَ أنه يدُك، وعزُّك، وقوتُك. فلا تتخذه سلاحاً على معصيةِ اللّهِ، ولا عدةً للظلم لخلقِ اللّهِ. ولا تدعْ نصرتَه على عدوِّه، والنصيحةَ له. فإن أطاع اللّهَ تعالى، وإلا فليكن اَللّهُ أكرمَ عليك منه، ولا قوةَ إلا باللّهِ».

والظاهرُ ـ واللّهُ العالمُ ـ أن مقصودَ الإمامِ عليه السلام ليس هو خصوصَ الأخِ النسَبيِّ، بل الأعمِّ منه ومن الأخِ الإيمانيِّ، بل لعلَّ المعنى الثاني هو المقصودُ أصلاً، وأما المعنى الأولُ فالأخُ إن كانَ مؤمناً فهو داخلٌ فيه دخولَ المعنوَنِ في العنوانِ.

وقد كشف الإمامُ السجادُ عليه السلام عن ثلاثِ سماتٍ للأخِ، وهي:

١ ـ **أنه يدٌ**. وهذا يعني أنه قوةٌ مضافةٌ لقوةِ الإنسانِ، به يستعين على أداءِ ما يعجز عن أدائِهِ وحده، من جلبِ منفعةٍ أو دفعِ مفسدةٍ.

٢ ـ **أنه عزٌّ**. وهذا يعني أنه قوةٌ معنويةٌ، قد تكونُ أهمَّ بكثيرٍ من القوةِ الماديةِ، وينجز بها ما ينجز بالقوةِ الماديةِ، أو أزيدَ منها أو دونها.

٣ ـ **أنه قوة**. وهو عنوانٌ جامعٌ للسمتين السابقتين.

ثم إن الإمامَ عليه السلام حذَّر من التوظيف السيء للأخوَّةِ؛ بأن تُستغلَّ في غيرِ ما يرضاه اللّهُ تعالى، من ارتكابِ معصيةٍ تُعدُّ عدواناً على حدودِ اللّهِ، أو إيقاعِ ظلمٍ بالعبادِ يُصنَّف عدواناً عليهم وتجاوزاً على حقوقِهم.

ثم ينبِّه الإمامُ عليه السلام إلى ما يجب أن يُلتفتَ إليه، وهو:

أن الأخَ ـ الذي هو رصيدٌ يُضاف لنا ـ له من الحقوقِ مثلُ ما لنا. ثم أشار إلى حقَّين جامِعَين منها، وهما:

أ ـ النصرة

ب ـ النصيحة

هذان الحقَّان لا يَستغني عنهما واحدٌ من الناسِ، والأخُ منهم، فهم ضعفاءُ ماديّاً يحتاجون إلى الانتصارِ لهم، وضعفاءُ معنويّاً وفكريّاً يحتاجون إلى النصيحةِ والإرشادِ.

ويختم الإمامُ السجادُ عليه السلام كلامَهُ بالتنبيهِ إلى أن محورَ الأخوةِ، مع أهميتِها، يجب أن يقومَ على قاعدةِ الربانيةِ، فلا يجوزُ ـ بوجهٍ ـ أن تُقدسَ العلاقاتُ الأخويةُ على حسابِ العبوديةِ للّهِ تعالى، فحقُّ اللّهِ أولى، وذاتُهُ أكرمُ.

فالأخوةُ إنما تحظى بالاحترامِ والاهتمامِ بقدرِ ما يكون الأخُ عوناً على الطاعةِ، ظهيراً على تركِ المعصيةِ، فإذا اختلَّت المعادلَةُ، فالمبادئُ أوجبُ وألزمُ.

ومن التَزم حقوقَ الإخوانِ فهو من أهلِ العدلِ والإيمانِ.

الدوحةُ الثامنةُ: حقوقُ الإحسانِ وأهلِهِ

لَما كان الإنسانُ لا يعيش في هذا العالمِ وحده، كان من نِعمِ اللّهِ تعالى عليه أن جعل معه مَن يتواصل معه، وغرَز في هذا وذاك روحَ الإحسانِ التي تتيسَّر معها قواعدُ العيشِ الكريمِ، وهذا ما نسميه بالإحسانِ والمعروفِ والإنعامِ إن هما عمِلا وفقاً لِما تدعو إليه هذه الغريزةُ والفطرةُ.

وأطرافُ الإحسانِ؛ محسِنين ومتلقِّين، لهم حقوقٌ يجب أن تُعرَف، وأن تُعرَّف، وأن تُراعَى.

لذلكَ، فإن الإمامَ السجادَ عليه السلام حرِص؛ في رسالتِهِ هذه، على الوقوفِ عندها، فذكر المحرَّرين من العبوديةِ، ومواليهم، والمنعِمين، والمنعَم عليهم.

وإذا لم نكن مبتلِين ـ الآن ـ بالمحرَّرين من العبودية والرق، فإن ساحتَنا مليئةٌ بالإنعامِ والإحسانِ. وعليهِ، فلا يجوزُ أن يُظلم المحسِنُ؛ بجحودِ إحسانِهِ مثلاً، أو التشكيكِ ـ بغيرِ حقٍّ ـ في نيتِهِ، ولا بأن يُظلم مَن يتلقَّى الإحسانَ بالمنِّ عليه وإهانتِهِ.

تجد ذلك في بندَين؛ هما: (٢٨)، (٤٨)؛ وفيهما يقول الإمامُ السجادُ عليه السلام:

أ - «وأما حقُّ ذي المعروفِ عليك فأن تشكرَهُ، وتذكرَ معروفَهُ، وتُكسبَهُ المقالةَ الحسنةَ، وتخلصَ له الدعاءَ في ما بينك وبين اللّهِ عزَّ وجلَّ. فإذا فعلتَ ذلك كنتَ قد شكرتَهُ سرّاً وعلانيةً، ثم إن قدرتَ على مكافأتِهِ يوماً كافيتَهُ».

ب - «وحقُّ مَن سرَّك للّهِ تعالى أن تحمَدَ اللّهَ تعالى أولاً، ثم تشكرَهُ».

فهذا المحسِنان؛ فاعلُ المعروفِ، ومدخِلُ السرورِ، يعرِّفهما الإمامُ عليه السلام أنهما بمثابةِ قناتين من قنواتِ الفيضِ الإلهيِّ؛ لإيصالِ الخيرِ الماديِّ والمعنويِّ، والواجبُ لهما أن يُعرَف لهما هذا الفضلُ، وأن يكافآ بالشكرِ، والثناءِ والتقديرِ العلنيَّين، وبالدعاءِ لهما، والمكافأةِ بما أمكن عند القدرةِ.

فمَن لم يدرك ذلك، أو أدركه ولم يلتزم بلوازمِهِ، فقد قصَّر في حقِّهما، وخرج من مقتضَياتِ العدلِ إلى دَركِ الظلمِ وحضيضِ اللؤمِ، واللّهُ تعالى يقول ﴿... وَلَا تَنسَوُاْ ٱلْفَضْلَ بَيْنَكُمْ ...﴾[1].

الدوحةُ التاسعةُ: حقوقُ المؤذّنين والأئمةِ

لم يُغفِل الإمامُ السجادُ عليه السلام؛ في رسالتِهِ الحقوقيةِ، شريحةً أساسيةً في المجتمعِ المسلمِ؛ وهم المؤذنون والأئمةُ، الذين يشكّلون عنصراً أساسيّاً في تذكيرِ الناسِ بالصلاةِ واداِئها على الوجهِ الأكملِ والأفضلِ، وهي - كما نعرف - عمادُ الدينِ وعمودُهُ[2].

إن لهؤلاء المؤذنين والأئمةِ حقوقاً عظيمةً؛ عند اللّهِ تعالى؛ وهو المتكفِّلُ بالوفاءِ لهم بها، وفي أعناقِ المسلمين؛ وعليهم أن لا يَغفلوا عنها، فإن قصَّروا فيها ظلموهم وظلموا أنفسَهم.

---

(١) سورة البقرة، الآية ٢٣٧.

(٢) عن رسولِ اللّهِ صلى الله عليه وآله، أنه قال **«الصلاةُ عمادُ الدين فمَن ترَكَ صلاتَهُ متعمِّداً فقد هدَمَ دينَهُ، ومَن ترَكَ أوقاتَها يدخل الويلَ، والويلُ وادٍ في جهنم كما قال اللّه تعالى** ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ ۝ ٱلَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾ [الماعون/ ٤ - ٥]» [جامع الأخبار، وعنه: مستدرك وسائل الشيعة، ج ٣، ص ٩، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ١ - وجوب محافظة الصلوات في أوقاتها، الحديث ١٣].

وعن أبي جعفرٍ الباقرِ عليه السلام أنه قال **«الصلاةُ عمودُ الدينِ، مثلُها كمثلِ عمودِ الفسطاطِ، إذا ثبت العمودُ ثبت الأوتادُ والأطنابُ، وإذا مالَ العمودُ وانكسَرَ لم يثبت وتدٌ ولا طنبٌ»** [محاسن البرقي، وعنه: وسائل الشيعة، ج ٤، ص ٢٧، كتاب الصلاة، ٦ - باب تحريم الاستخفاف بالصلاة والتهاون بها، الحديث ٢٧].

وأخرج المتقي الهندي في كنز العمال، ج ٧، ص ٢٤، أثرين في ذلك عن الإمام علي وابن عمر.

وإذا كان الإحسانُ الماديُّ سبباً لإكرامِ فاعلِهِ، فإن الإحسانَ المعنويَّ؛ ومنه الصلاةُ، سيكون فاعلُهُ؛ وهو مَن يعيننا على تذكرِها وأدائِها، أولى بالرعايةِ والأداءِ.

تجد ذلك في البندين (٢٩)، (٣٠)؛ حيث يقول الإمامُ عليه السلام فيهما:

أ ـ «وأما حقُّ المؤذِّن فأن تعلمَ أنه مذكِّرٌ لك ربَّك عزَّ وجلَّ، وداعٍ لك إلى حظِّك، وعونُك على قضاءِ فرضِ اللّهِ عليك. فاشكُر على ذلكَ شكرَك للمحسنِ إليك.

ب ـ وأما حقُّ إمامِك في صلاتِك فأن تعلمَ أنه تقلَّد السفارةَ في ما بينك وبين ربِّك عزَّ وجلَّ، وتكلَّمَ ولم تتكلمْ عنه، ودعا لك ولم تدعُ له، وكفاكَ هولَ المقامِ بين يدي اللّهِ عزَّ وجلَّ، فإن كان به نقصٌ كان عليه دونك، وإن كان تماماً كنتَ شريكَهُ، ولم يكن له عليك فضلٌ، فوقى نفسَك بنفسِهِ، وصلاتَك بصلاتِهِ، فتشكرَ له على قدرِ ذلك».

ولا يخفى أن حقوقَ المؤذنين والأئمة في الصلاةِ تستقِي من حقِّ النفسِ ومن حقِّ اللّهِ تعالى. ذلك أن الإنسانَ الذي خلقه اللّهُ تعالى لعبادتِهِ، والصلاةُ من أهمِّ صورِها، لا تتحققُ الفلسفةُ من وجودِهِ إلا بها، والمؤذنون والأئمةُ هم مَن يعينون على أدائِها على الوجهِ الأكملِ والأفضلِ. كما أن هذا الحقوقَ تستقِي من حقِّ اللّهِ تعالى الذي يجبُ على الناسِ أن يعبدوه، والصلاةُ أهمُّ مظاهرِ هذا التعبدِ.

وقد بيَّن الإمامُ السجادُ عليه السلام طبيعةَ الدورِ الذي يؤدِّيهِ المؤذنُ، والآخرَ الذي يؤديه إمامُ الجماعةِ؛ بما لا حاجةَ إلى تفصيلِهِ؛ لوضوحِ الفقراتِ في بعضِ جوانبِها، ولحاجةِ بعضِها الآخَرَ إلى تفصيلٍ وإسهابٍ لسنا بصددِ الدخولِ فيه هنا؛ لخروجِهِ عن خطةِ البحثِ.

فالعادلُ من الناسِ هو مَن يراعي حقَّ المؤذنين وحقَّ أئمةِ الجماعةِ، ولا يقصِّر فيها، وإلا كان ظالماً لهم ولنفسِهِ وللّهِ تعالى.

الدوحةُ العاشرةُ: حقوقُ الجلساءِ، والأصحابِ، والخلطاءِ

في هذه الدوحةِ تناول الإمامُ السجادُ عليه السلام؛ في رسالتِهِ، حقوقَ صنفَين من الناسِ؛ وهما مَن نجالسُهُم ويجالسوننا، ومَن نصاحبُهُم ويصاحبوننا.

ولعلَّ الفرقَ بين هذه العناوينِ الثلاثةِ ـ كما يظهر من فقراتِ الرسالةِ ـ هو طولُ مدةِ المرافقةِ وقِصرِها، أو طبيعةُ المرافقةِ، أو الموافقةُ، فيهما وعدمُهُ.

وعلى كلِّ حالٍ، فهؤلاء وأولئك لهم علينا حقُّ الوفاءِ بأدبِ المصاحبةِ والمجالسةِ؛ باختيارِ الكلامِ اللائقِ، والفعلِ الحسنِ، وتجاوزِ الخطأِ العابرِ، والحرصِ على إبعادِهِ عن الخللِ والزللِ في الفعلِ والقولِ.

تجد ذلك في البنود (٣١)، (٣٣)، (٣٧)؛ حيث يقول الإمامُ السجادُ عليه السلام فيها:

أ - «وأما حقُّ جليسِك فأن تُلينَ له جانبَك، وتُنصفَه في مجازاةِ اللفظِ، ولا تقومَ من مجلسِك إلا بإذنِهِ، ومَن يجلس إليك يجوز له القيامُ عنك بغيرِ إذنِك، وتنسى زلاتِهِ، وتحفظَ خيراتِهِ، ولا تُسمعَه إلا خيراً».

وقد ذكر الإمامُ السجادُ عليه السلام - هنا - أن الجليسَ، وهو مَن يختار الجلوسَ عنده، سواءٌ لمرةٍ واحدةٍ أو تكرر ذلك منه، وصِدقُهُ على الثاني أوضحُ من صِدقِهِ على الأولِ.

وللجليسِ - وفقاً لكلامِ الإمامِ عليه السلام - سلسلةُ حقوقٍ، ذكر منها:

١ - إلانةُ الجانبِ له. وهو يعني التواضعَ له، بما يُشعرُهُ بالارتياحِ والأنسِ والانفتاحِ، ويسهل معه أن يتحدثَ لك ولغيرِك، ويستمعَ منك ومن غيرِك.

فالترفعُ عليه، والخشونةُ معه، ينافيان حقَّ الجليسِ.

٢ - إنصافُهُ في الحديثِ. بأن يُعطَى الفرصةَ اللائقةَ ليشاركَ في التحدثِ بما يستطيعُهُ ويحسنُهُ. ولا ينبغي تفسيرُ كلمةِ «تنصفه» بإعطائِهِ نصفَ الوقتِ، وإنما العدلُ، فإن كان يستحق ذلك أُتيح له، وإن كان يستحق أزيدَ منه مُكِّن منه، وإلا فدونَ النصفِ.

٣ - أن لا يخرجَ مَن قصدَه الجليسُ في مجلسِهِ إلا بإذنِهِ. ذلك أن الخروجَ من دونه خلافُ حقِّهِ، ويُعد نوعَ إساءةٍ له، ما لم يكن بين الطرفين اتفاقٌ أو توافقٌ؛ صريحان أو ضمنيَّان، بخلافِ ذلك.

أما هو؛ أي الجليسُ، فله أن يخرجَ متى شاء؛ إلا أن يطرأَ ما يفرضُ خلافَ ذلك.

٤ - أن تُهمَل زلاتُه، فلا تُذكَر، وهذا معنى النسيانِ هنا، وليس محوَهُ من الذاكرةِ؛ فإن ذلك أمرٌ غيرُ اختياريٍّ، وما كان كذلك لا يتعلَّقُ به التكليفُ كما لا يخفى.

٥ - أن يوليّ قولَهُ وفعلَهُ ما يناسبهما من الأهميةِ، بأن يُنصتَ إليه عند تحدثِهِ، ويُشادَ بهما عن استجادتِهما، ويُقدرا عند تذكرِهما؛ بمحضرِهِ أو في غيابِهِ.

٦ ـ أن يُوقرَ المجلسُ من أن يُرتكبَ فيه ما لا يليق ارتكابُهُ شرعاً وعرفاً، حتى يكونَ ارتيادُهُ نافعاً للجليسِ وصاحبِ المجلسِ.

هذه حقوقٌ يجدر، وبعضُها يجب، رعايتُهُ بالنسبةِ للجليسِ.

ب ـ **«وأما حقُّ الصاحبِ فأن تصحبَهُ بالتفضلِ والإنصافِ، وتكرمَهُ كما يكرمُك، وكنْ عليه رحمةً، ولا تكن عليه عذاباً، ولا قوةَ إلا باللّهِ»**.

وفي هذا البندِ ذكر الإمامُ السجادُ ﷺ ما جعله حقّاً للصاحبِ. وهو عنوانٌ يمكن أن ينطبقَ على مَن يرافقُنا ونرافقُهُ لمدةٍ طويلةٍ أو قصيرةٍ، وافقنا فيها أو لم يوافقنا.

وهذه الحقوقُ جاءت على النحوِ التالي:

١ ـ أن تكونَ الصحبةُ مؤسَّسةً على قاعدتين:

- التفضلُ. وهذا يعني أن تؤولَ بالصاحبِ والمصاحَبِ معاً إلى خيرٍ؛ عاجلٍ أو آجلٍ.
- الإنصافُ. وهذا يعني أن يحظى بما يجدرُ أن يحظى به من الخيرِ، ويُنأى به عما يجب أن يُنأى به من الشرِّ، فلا تتحول الصحبةُ إلى سببٍ للمعصيةِ أو المخاصمةِ ونحوِهما من السوءِ.

٢ ـ أن تكونَ الصحبةُ مبنيةً على أساسِ الإكرامِ المتبادلِ، بأن يُعينَ كلٌّ منهما صاحبَهُ على ما يرتقي بهما في شؤونِ الدينِ والدنيا. بأنْ يتجنبا كلَّ ما يُشينهما ويَعيبهما عند الخالقِ والخلقِ.

٣ ـ أن تُبنَى الصحبةُ على قاعدةِ التراحمِ والعطفِ والمحبةِ واللينِ، بعيداً عن كلِّ ما من شأنِه الإزراءُ بهما في الدنيا والآخرةِ.

جـ ـ **«وأما حقُّ الخليطِ أن لا تغرَّهُ، ولا تغشَّهُ، ولا تخدعَه، وتتقيَ اللّهَ تبارك وتعالى في أمرِهِ»**.

وأما هذا البندِ فقد استعرض الإمامُ السجادُ ﷺ حقَّ مَن نخالطُهُ ويخالطنا، ولعلَّ المقصودَ به مَن يَكثُرُ ترددُهُ علينا أو ترددُنا عليه؛ من جليسٍ أو صاحبٍ؛ مثلِ الصديقِ لنا، والموظفِ عندنا، أو العاملِ، أو السائقِ، وأمثالِهم.

فهذا ـ أيضاً ـ له حقوقٌ، ذكر الإمامُ عليه السلام منها:

١ ـ أن لا يُغرَّ

٢ ـ أن لا يُغَشَّ

٣ ـ أن لا يُخدَعَ

وهي أمورٌ متشابهةٌ ومتقاربةٌ. ولعلَّ الفرق بينها يرجعُ إلى الموضوعِ، أو الطريقةِ.

فالواجبُ أن تكونَ مخالطتُهُ مبنيةً على أساسِ الصدقِ والنقاءِ والصفاءِ، وليس على قاعدةِ اللفِّ والدورانِ، والنفاقِ، والازدواجيةِ.

٤ ـ أن يُتقَى اللّهُ في جملةِ أمرِهِ.

فمن حقِّ الخليطِ أن لا تُستغَل مخالطتُهُ لتسهيلِ الوقوعِ في المعصيةِ، أو لإيقاعِهِ هو في معصيةٍ. بل يجبُ، أو ينبغي، أن تُستثمرَ هذه المخالطةُ من أجلِ تشييدِ بنيانِ التقوى للطرفين. ومصداقاً لذلكَ ما كان يفعله الإمامُ السجادُ عليه السلام نفسُهُ من حُسنِ المخالطةِ لعبيدِهِ ومماليكِهِ، وتربيتِهم، ثم عتقِهم لوجهِ اللّهِ تعالى، ويعطيهم جوائزَ من الأموالِ، وقد كان يشتريهم دون حاجةٍ إليهم[1].

الدوحةُ الحاديةَ عشرةَ: حقوقُ الجيرانِ

لَما كان الإنسانُ لا يعيش وحدَهُ فلا بدَّ أن له مَن يسكن قريباً منه، وهو من نصِفُه بـ(الجار). ولهذا الإنسانِ/ الجارِ حقوقٌ يجب، أو ينبغي، رعايتُها.

تجد ذلك في البند (٣٢)؛ حيث يقول الإمامُ السجادُ عليه السلام فيه:

«وأما حقُّ جارِك فحفظُهُ غائباً، وإكرامُهُ شاهداً، ونصرتُهُ إذا كان مظلوماً، ولا تتبعَ له عورةً. فإن علمتَ عليه سوءاً سترتَهُ عليه، وإن علمتَ أنه يقبلُ نصيحتَك نصحتَهُ في ما بينك وبينه، ولا تُسلِمُهُ عند شديدةٍ، وتقيلَ عثرتَهُ، وتغفرَ ذنبَهُ، وتعاشرَهُ معاشرةً كريمةً، ولا قوةَ إلا باللّهِ».

---

(١) انظر: ما رواه السيد ابن طاووس في إقبال الأعمال، ج ١، ص ٤٤٤، الباب ٣٤؛ بحار الأنوار، ج ٤٦، ص ١٠٥، الحديث ٩٣.

وقد تعرض الإمامُ عليه السلام إلى حقوقِ الجارِ على النحوِ التالي:

١ ـ حفظُهُ في غيبتِهِ

وهذا يعني أن الجارَ إذا غاب؛ لسفرٍ، أو مرضٍ، أو شغلٍ ونحوِ ذلك، فإن من حقِّهِ أن يُحفَظ في نفسِهِ وفي عرضِهِ وفي مالِهِ؛ كما لو كان حاضراً. وذلك أن الغائبَ يمكن النيلُ منه بما لا يمكن نيلُهُ من الحاضرِ. فعلى الجارِ أن يسدَّ هذا النقصَ فيه؛ حفظاً للجوارِ.

٢ ـ إكرامُهُ عند شهودِهِ

ومعناه أنه إذا حضر في مجلسٍ لنا، أو كنا حاضِرين فيه، أن يُقدَّر؛ بما يجب أو ينبغي؛ بالذكرِ الطيبِ، والشفاعةِ الحسنةِ، وكرمِ الفعالِ، والتوجيهِ، ونحوِ ذلك.

٣ ـ نصرتُهُ مظلوماً

قد يتعرض الجارُ لظلامةٍ؛ ماديةٍ أو معنويةٍ، من ظالمٍ أو جائرٍ، والواجبُ في حقِّهِ إعمالُ قانونِ الانتصارِ للمظلومِ؛ وهو مبدأٌ إسلاميٌّ راسخٌ، أشدَّ مما نقوم به في حقِّ غيرِهِ؛ فإن للجوارِ حرمتَهُ الخاصةَ.

٤ ـ عدمُ تتبعِ عورتِهِ

وذلك أن الجوارَ يفرض القربَ المكانيَّ؛ بما يُتاح معه لكلٍّ منهما أن يطَّلعَ على ما لا يُتاح لمن بعُد. لذلكَ، دعت الحاجةُ إلى التأكيدِ على أسرارِ الجارِ، فلا يجوزُ للجارِ أن يتتبعَ عوراتِ جارِهِ؛ أي أن يتعمَّدَ ويقصدَ معرفةَ ما لا ينبغي أن يعرفَهُ من العوراتِ الماديةِ والمعنويةِ.

٥ ـ سترُ عورتِهِ

وذلك للسببِ المذكورِ في الفقرةِ السابقةِ. فالجارُ أقدرُ من غيرِه على معرفةِ أسرارِ جارِهِ؛ بسماعِ ما يُسمَعُ، ورؤيةِ ما يُرى، وهكذا. فالواجبُ أن يُستَر عليه بأن لا تُذاع أسرارُهُ لو بانت.

٦ ـ نصحُهُ

فإذا علمنا أنه بصددِ القيام بأمرٍ لا نرى صلاحَهُ فيه فإن علينا؛ رعايةً لحقِّ الجوارِ، أن نبذلَ له الرأيَ السديدَ. من دون فرقٍ بين ما يُراد القيامُ به ابتداءً، وهو ما يوصَف

بالفعلِ، أو ما كان ردّاً للفعلِ. ولا فرقَ أيضاً بين ما كان من شؤونِ الدنيا أو من شؤونِ الدينِ.

ويُستثنى من ذلك ما نعرفُ أنه شأنٌ خاصٌّ جدّاً لا يريد هو لأحدٍ أن يتدخلَ فيه، وتكون نصيحتُنا كماليةً. أما إذا كان ما يريد الإقدامَ عليه أمراً خطيراً، وتترتبُ عليه أضرارٌ لا يَسمح بها الشرعُ الحنيفُ، فإن علينا النصحَ المناسبَ؛ وإن كره هذا الجارُ سماعَ الحقِّ المرِّ؛ فإن هذا من النصيحةِ.

لكن يجب أن يكونَ ذلك كلُّهُ ضمن الأطرِ الشرعيةِ والأخلاقيةِ طبعاً.

٧ ـ عدمُ خذلانِهِ

لا يسوغ ـ في المنطقِ الحقوقيِّ الذي سطَّره الإمامُ السجادُ عليه السلام هنا ـ للجارِ أن يخذلَ جارَهُ، بمعنى أن اللازمَ أخلاقيّاً أن يُصارَ إلى تقديمِ العونِ؛ الماديِّ أو المعنويِّ، له عند احتياجِهِ إليه.

٨ ـ إقالةُ عثرتِهِ

العثرةُ هي الخطأُ يقع فيه الإنسانُ، وقد تُخصَّصُ بالخطأِ النادرِ والصغيرِ. فإذا وقع مثلُ هذا من الجارِ في حقِّ جارِهِ فإن على مَن وقع عليه هذا الخطأُ أن يُقيلَهُ بأن يعفوَ عنه، ويغضَّ الطرفَ بكرمٍ ونبلٍ؛ فإن ذلك من حقِّ الجوارِ، ومن شأنِ هذه الإقالةِ أن تُعينَ العاثرَ على العودةِ إلى جادةِ الصوابِ.

ويُقال مثلُ هذا لو أن العثرةَ وقعت على غيرِ الجارِ، فلا يصح أن يُعيَّرَ بها، أو تُشاعَ عنه.

٩ ـ غفرانُ ذنبِهِ

وهذه الفقرةُ تماثلُ سابقتَها. ولعلَّ الفرقَ بينهما في حجمِ الخطأِ فإن الذنبَ ما كان أكبرَ من العثرةِ، أو هي العثراتُ إذا كثُرت.

أو يُقال إن الفرقَ بين هذه وتلك هو أن العثرةَ ما كانت في حقِّ العاثِرِ نفسِهِ، أو في حقِّ غيرِ جارِهِ، أما الذنبُ فما كان في حقِّ الجارِ، أو كان كبيراً.

١٠ ـ الإحسانُ في معاشرتِهِ

وأخيراً فإن من حقِّ الجوارِ أن يكونَ الإطارُ الحاكمُ على معاشرتِهِ هو الإحسانَ

والإكرامَ؛ بما يعنيه ذلك من تطبيقاتٍ لا عدَّ لها ولا حصرَ. ومَن أحسنًا إليه من الجيرانِ أحسنَ إلينا، إلا أن يكونَ من الأشقياءِ؛ فيُرد أذاه دون تعدٍّ، مع أن الصبرَ أولى إن أمكنَ ولم يترتَّب عليه ما لا يسوغُ الصبرُ عليه.

ونُلفت النظرَ - ونحن نودِّع هذه الدوحةَ - إلى تنبيهاتٍ ثلاثةٍ:

التنبيهُ الأولُ: أن هذه الحقوقَ ليست خاصةً بالجارِ، بل تشمل جميعُها المؤمنَ في دائرةٍ أوسعَ، وبعضُها المسلمَ في دائرةٍ أشدَّ اتساعاً، وبعضُها كلَّ إنسانٍ في نطاقٍ أوسعَ من تلك الدوائرِ. ذلك أن الإحسانَ مطلوبٌ من المؤمنِ لجميعِ الناسِ، ولا عدوانَ إلا على الظالمين.

وإذا كان الأمرُ كذلك فما هي خصوصيةُ الجارِ إذن؟

الجوابُ: المسألةُ لا تعدو كونَها إلزاماً أشدَّ لدائرةٍ حقوقيةٍ مطلوبةٍ؛ وجوباً في الواجبِ وندباً في المندوبِ. ولعلَّ ما يشير إلى هذا أن الإمامَ عليه السلام لم يفصِّل بين الجارِ المؤمنِ وغيرِه، ولا بين المسلمِ وغيرِه، ولا بين القريبِ - لنسبٍ أو سببٍ - وغيرِه.

التنبيهُ الثاني: أن لجميعِ ما ذكره الإمامُ السجادُ عليه السلام من الحقوقِ فائدةً نجنيها لو التزمناها؛ وهي أن رعايتَنا لهذه الحقوقِ له مردودُهُ الإيجابيُّ علينا كأشخاصٍ، وعلى دينِنا ومذهبِنا.

فقد جاء في الخبرِ، عن سليمانَ بن مهرانَ، أنه قال «**دخلتُ على الصادقِ جعفرِ بنِ محمدٍ** عليهما السلام**، وعنده نفرٌ من الشيعةِ، وهو يقول**[1]: **معاشرَ الشيعةِ! كونوا لنا زيناً، ولا تكونوا علينا شيناً. قولوا للناسِ حسناً، واحفَظوا ألسنتكم، وكفُّوها عن الفضولِ، وقبيحِ القولِ**»[2].

وفي خبرٍ آخَرَ، يرويه عمرُ بنُ أبانَ، قال «سمعتُ أبا عبدِ اللّهِ عليه السلام يقول: **يا معشرَ الشيعةِ! إنكم قد نُسِبتم إلينا، كونوا لنا زيناً، ولا تكونوا علينا شيناً. ما يمنعكم أن تكونَوا**

(١) في الوسائل «فسمعته يقول».

(٢) الصدوق، محمد بن علي (ت ٣٨١هـ)، الأمالي، ص ٤٠٠، المجلس ٦٢، الحديث ١٧. وعنه: وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ١٩٣ - ١٩٤، الحديث (١٦٠٦٣).

مثلَ أصحابِ عليٍّ رضوانُ اللّهِ عليه في الناسِ، إن كان الرجلُ منهم ليكونُ في القبيلةِ فيكون إمامَهم، ومؤذنَهم، وصاحبَ أماناتِهم وودائِعِهم.

عودوا مرضاهم، واشهدوا جنائزَهم، وصلُّوا في مساجدِهِم، ولا يسبقوكم إلى خيرٍ؛ فأنتم - واللّهِ - أحقُّ منهم به.

ثم التفت نحوي؛ وكنت أحدثَ القومِ سنّاً، فقال: وأنتم - يا معشرَ الأحداثِ - إياكم والوسادةَ [الرؤساء]! عودوهم [دعوهم] حتى يصيروا أذناباً، واللّهُ خيرٌ لكم منهم»[١].

وفي خبرٍ ثالثٍ؛ يرويه كثيرٌ بنُ علقمةَ، قال:

«قلتُ لأبي عبدِ اللّهِ عليه السلام: أوصِني.

فقال: أوصيك بتقوى اللّهِ، والورعِ، والعبادةِ، وطولِ السجودِ، وأداءِ الأمانةِ، وصدقِ الحديثِ، وحسنِ الجوارِ.

فبهذا جاءنا محمدٌ صلى الله عليه وآله وسلم.

صلُّوا في عشائرِكِم، وعودوا مرضاكم، واحضروا جنائزَكم، وكونوا لنا زيناً، ولا تكونوا لنا شيناً. حبِّبونا إلى الناسِ، ولا تبغِّضونا إليهم. جُرُّوا إلينا كلَّ مودةٍ، وادفعوا عنا كلَّ شرٍّ. فما قيل فينا من خيرٍ فنحن أهلُهُ، وما قيل فينا من شرٍّ فو اللّهِ ما نحن كذلك. لنا حقٌّ في كتابِ اللّهِ، وقرابةٌ من رسولِ اللّهِ صلى الله عليه وآله وسلم، وولادةٌ طيبةٌ. فهكذا فقولوا»[٢].

التنبيهُ الثالثُ: لم نورد أمثلةً على هذه العناوينِ الحقوقيةِ لثلاثة أسبابٍ:

١ - أننا لسنا بصددِ التفصيلِ؛ كما قدَّمنا.

٢ - لسهولةِ معرفةِ التطبيقاتِ على القارئِ النابهِ.

٣ - لئلا نصرفَ انتباهَهُ إلى مثالٍ قد لا يكون هو الأهمَّ بالنسبةِ إليه، وإن كان كذلك بالنسبةِ إلينا.

---

(١) الطبرسي، علي بن الحسن (ت ٦٠٠هـ)، مشكاة الأنوار في غرر الأخبار، ص ٦٧، الفصل الثالث في آداب الشيعة. وعنه: بحار الأنوار، ج ٨٥، ص ١١٩.

(٢) الحلي، محمد بن إدريس (ت ٥٩٨هـ)، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، ج ٣، ص ٦٥٠. وعنه: وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ٨، الحديث (١٥٥٠٢).

الدوحةُ الثانيةَ عشرةَ: حقوقُ الشركاءِ

من الدوائرِ التي استوعبها الإمامُ السجادُ ﷺ؛ بالحديثِ في رسالتِهِ مما يتعلَّقُ بحقوقِ الآخرين، هي دائرةُ (الشركاء).

وهم مَن نرتبط بهم في تجارةٍ أو عملٍ ماليٍّ يرجع نفعُهُ للمشاركين جميعاً.

فهؤلاء أيضاً لهم حقوقٌ لا بدَّ من رعايتِها والوفاءِ بها. وسيكون من الظلمِ لهم عدمُ فعلِ ذلك.

نجد ذلك في البند (٣٤)؛ حيث يقول الإمامُ السجادُ ﷺ:

«وأما حقُّ الشريكِ فإن غاب كفيتَهُ، وإن حضر رعَيتَهُ، ولا تحكمَ دون حكمِهِ، ولا تُعمِلَ رأيَك دون مناظرتِهِ، وتحفظَ عليه مالَهُ، ولا تخُنْهُ في ما عزَّ أو هانَ من أمرِهِ، فإن يدَ اللّهِ تبارك وتعالى على الشريكَين ما لم يتخاونا، ولا قوةَ إلا باللّهِ».

وقد ذكر الإمامُ ﷺ هنا خمسةَ حقوقٍ فرعيةٍ للحقِ العامِّ للشريكِ، وهي:

١ ـ كفايتُهُ عند غيابِهِ

وذلك أن الشِّركةَ بين شخصين؛ أو أزيد، تعني ـ في بعضِ وجوهِها ـ أن يقومَ الجميعُ بمعونةِ كلِّ شريكٍ لشريكِهِ في تنفيذِ الأمورِ في الحضورِ والغيابِ. ولو أن أيّاً منهما لم يقم بذلك ـ حالَ الغيابِ خاصةً ـ فإن ذلك يُعدُّ نقضاً للغرضِ من شِركةٍ بُنِيت على أساسِ حاجةِ الشريكِ للشريكِ.

والتأكيدُ على هذا الحقِّ في الغيابِ الاضطراريِّ للشريكِ أوضحُ منه في الغيابِ غيرِ الاضطراريِّ كما لا يخفى.

٢ ـ رعايتُهُ عند حضورِهِ

الشركةُ بين شخصين وأزيدَ لا ينبغي أن تُفهَم على أن لكلٍّ منهما أن يقومَ بالأمرِ؛ كلّاً أو بعضاً، دون رجوعٍ للآخَرَ، وإن كان لديه التفويضُ والشرعيُّ للقيامِ بالمهمةِ. فإن اعتمادَ ذلك منهجاً ثابتاً قد يولِّد الحزازةَ في النفوسِ، ولذلكَ أضرارُهُ، خصوصاً إذا تولَّد لدى الأفضلِ منهما شعورٌ بالعلوِّ، وتولَّد بإزاء ذلك شعورٌ لدى الآخرَ بأن شريكه مستأثِرٌ.

لذلكَ، فإن الشركةَ تتطلب رعايةَ الشريكِ شريكَه حالَ حضورِهِ خاصةً؛ بطريقةٍ تُعلي من شأنِه، وتحفظ له كرامتَهُ.

٣ ـ عدمُ الاستبدادِ بالأمورِ دونه

عدمُ الاستبدادِ بالأمرِ نعني به ما أشار إليه الإمامُ ﷺ بقولِهِ «**ولا تحكم دون حكمِهِ، ولا برأيِك دون مناظرتِهِ**». فليس للشريكِ أن يتحكمَ في الشركةِ؛ بالخروجِ عما اتفق عليه الشريكان في طريقةِ إدارةِ الشركةِ؛ من حيث تحديدِ الزبائنِ والبضائعِ والتوقيتِ وغيرِ ذلك من أمورٍ تتعلق بنشاطِ الشركةِ.

فالواجبُ أن يُعتمَد مضمونُ التعاقدِ بين الشركين، أو الشركاء، وأن يتشاور أطرافُ الشركةِ عند الحاجةِ إلى الخروجِ عما اتفقوا عليه عند التأسيسِ.

٤ ـ حفظُ مالِهِ

يجب أن يكونَ كلٌّ من الشريكِ أميناً على مالِ الآخرَ، فلا تجوزُ الخيانةُ الماليةُ مطلقاً، وفي حقِّ الشريكِ خاصةً.

٥ ـ عدمُ خيانتِهِ

ختم الإمامُ عليٌّ ابنُ الحسينِ ﷺ حديثَهُ الحقوقيَّ؛ في هذه الدوحةِ، بالتأكيدِ على فضيلةِ الأمانةِ؛ عبرَ النهيِ عن ضدِّها وهو الخيانةُ، التي تتنافى وحقَّ الشريكِ. من دونِ فرقٍ بين شأنٍ من شؤونِهِ العزيزةِ والذليلةِ؛ أي: الكبيرِ منها والصغيرِ، المهمِّ وغيرِ المهمِّ، الظاهرِ والباطنِ، الدينيِّ والدنيويِّ.

ولا عجبَ أن يؤكدَ الإمامُ السجادُ ﷺ على ذلكَ، لأنها فضيلةٌ مطلقةٌ، ومنافيها؛ وهو الخيانةُ، رذيلةٌ مطلقةٌ. ولا غروَ فهو القائلُ لشيعتِهِ ـ في مقامِ حضِّهم وحثِّهم على الأمانةِ ـ في ما يرويه عنه الحسينُ بنُ مصعبٍ ـ «**عليكم بأداءِ الأمانةِ؛ فوالذي بعث محمداً بالحقِّ نبياً لو أن قاتلَ أبي الحسينِ بنِ عليٍّ ﷺ ائتمنَني على السيفِ الذي قتله به لأدَّيتُهُ إليه**»[١].

---

(١) الصدوق، محمد بن علي (ت ٣٨١هـ)، الأمالي، ص ٢٤٢، المجلس ٤٣، الحديث ١. وعنه: وسائل الشيعة، ج١٩، ص ٧٥ ـ ٧٦، الحديث (٢٤١٨٨).

وإن من نافلةِ القولِ التأكيدَ على أن النهيَ عن الخيانةِ ليس محصوراً ولا مقصوراً على الشريكِ، فهو ممنوعٌ بالمطلقِ مع جميعِ الناسِ؛ شركاءَ وغيرَ شركاءٍ، غيرَ أن حقَّ الجوارِ يؤكد حرمتَها ويضاعفُها.

وقد مرَّ منا حديثٌ عن الأمانةِ في أوائلِ هذه الدراسةِ، فراجعه إن شئتَ[1].

ثم انتهى الإمامُ زينُ العابدين عليه السلام إلى التأكيدِ على أن البركةَ الإلهيةَ ستشمل الشريكين إن راعى كلٌّ منهما الأمانةَ للآخرَ.

ونخلص من هذه الدوحةِ أن من شروطِ الاتصافِ بالعدلِ أن يراعيَ الشريكُ حقوقَ شريكِهِ، وأنه بقدرِ ما يُخلُّ بها فإنه يخرج من سمةِ العدلِ.

الدوحةُ الثالثةَ عشرةَ: حقوقُ المدَّعين والمدَّعَى عليهم

قد يتوهم بعضُ الناسِ أن الخصومةَ إذا حصلت بين طرفين، أو أزيد، تبرر العدوانيةَ القوليةَ أو الفعليةَ. غيرَ أن المشروعَ الإسلاميَّ ـ المعبِّر عن دينِ اللّهِ تعالى ـ لا يسمحُ بذلك مطلقاً. بل إنه يضعُ إطاراً قانونيّاً؛ تحكمُهُ القيمُ الأخلاقيةُ والقواعدُ الحقوقيةُ.

وعلى هذا الأساسِ، بيَّن الإمامُ السجادُ عليه السلام أن للغريمِ، وهو مَن ثبت له حقٌّ في ذمتِك، أن يوفَى له حقُّهُ عند اليسرِ، وأن يُستمهَلَ بالقولِ الحسنِ عند العسرِ.

وبيَّن ـ أيضاً ـ أن للمخاصِمِ حقّاً.

والمخاصِم نوعان:

أ ـ مَن له حقٌّ ثابتٌ. والتعاملُ معه كالتعاملِ مع الغريمِ.

ب ـ مَن يدَّعِي بأن له حقّاً لا يُسلَّم له به. واللازمُ ـ هنا ـ هو أن يُلتزَم معه الفعلُ الحسنُ والقولُ الحسنُ. فلا مجالَ للسبِّ والهتكِ، ولا لشيءٍ من صنوفِ الظلمِ والعدوانِ.

وأما المخاصَمُ؛ وهو مَن يطالَب بحقٍّ، فيجب أن يُتداعى معه بالمعروفِ. فلا مجالَ ـ هنا أيضاً ـ لشيءٍ من الهتكِ والظلمِ.

---

(١) في التوطئة من مبحث الدوحات التمهيدية.

تجد ذلك في البندين (٣٨)، (٣٩)؛ حيث يقول الإمامُ السجادُ (عليه السلام) فيهما:

أ - «وأما حقُّ الخصمِ المدَّعِي عليك فإن كان ما يدَّعي عليك حقّاً كنتَ شاهدَهُ على نفسِك، ولم تظلِمْهُ، وأوفَيتَهُ حقَّهُ، وإن كان ما يدَّعي باطلاً رفقتَ به، ولم تأتِ في أمرِهِ غيرَ الرفقِ، ولم تُسخطْ ربَّك في أمرِهِ، ولا قوةَ إلا باللّهِ».

فما نجده عند كثيرٍ من الناسِ عند التخاصمِ؛ من: سوءِ ظنٍّ، وعدوانيةٍ، وإسفافٍ في قولٍ أو فعلٍ، ومكايداتٍ، ونحوِ ذلك، لا يتناسب أبداً مع هذه المنظومةِ الحقوقيةِ التي تؤسِّس لمجتمعٍ يحكِّم العدلَ في الوئامِ والخصامِ معاً.

فالإمامُ (عليه السلام) يُلزِم بالتأدبِ عند التخاصمِ؛ من خلالِ التعبيرِ بأن في المقامِ حقوقاً للخصمِ، سواء كان محقّاً فيجب الوفاءُ له بمضمونِ دعواه، ولا يجوز ظلمُهُ بجحودِ ما يطالِب به ما دام المدَّعَى عليه يقرُّ بأنها دعوى صحيحةٌ.

وأما إذا كانت الدعوى باطلةً فاللازمُ مراعاةُ الأدبِ والحكمةِ؛ بالرفقِ في القولِ والفعلِ، واعتمادُ كلِّ ما من شأنِه تليينُ جانبِه ودفعِه نحو التخلِّي عن دعواه الباطلةِ بالحسنى.

ب - «وأما حقُّ خصمِك الذي تدَّعي عليه فان كنتَ محقّاً في دعواك أجملتَ مقاولتَهُ، ولم تجحدْ حقَّهُ، وإن كنتَ مبطِلاً في دعواك اتقيتَ اللّهَ عزَّ وجلَّ، وتبتَ إليه، وتركتَ الدعوى».

ومثل ما أن المدَّعِي حقوقاً فإن للمدَّعَى عليه حقوقاً، يأتي في طليعتِها:

أ - الإجمالُ في المقاولةِ؛ أي اعتمادُ الكلامِ الطيبِ، والقولِ الحسنِ، عند مطالبتِهِ بما في ذمتِهِ من حقٍّ؛ ماليٍّ أو معنويٍّ.

ب - إنصافُهُ لو تبيَّن أن الدعوى ليست صحيحةً بتمامِها؛ بالتراجعِ عما تبين أنه باطلٌ منها، ونحوِ ذلك.

وأما إذا تبيَّن أنها باطلةٌ بجملتِها فاللازمُ عليه هو التراجعُ التامُّ، وعدمُ المكابرةِ خشيةَ الافتضاحِ وغيرِ ذلك. وكذلك الحالُ لو لم يكن هناك ما يُعد دعوى يسوغ معها التقاضي، أو الشكوى عموماً، من الأساسِ، فإن تقوى اللّهِ تعالى - في الحالَين - تقضي بعدمِ التخاصمِ أصلاً.

إن قلتَ: لم لا يُقال بأن الإمامَ السجادَ ﷺ يقصد ـ بحديثِهِ عن حقوقِ المدَّعَى عليه، والمدعِي ـ ما يتعلَّقُ بالدعاوى الماديةِ فحسب!

قلتُ: هذا ـ واللّهُ العالمُ ـ خطأٌ لثلاثةِ أوجهٍ:

الأولُ: أن كلامَ الإمامِ ﷺ مطلقٌ، ولا قرينةَ على تخصيصِهِ بخصوصِ الماديِّ منها، فهو شاملٌ لجميعِ الدعاوَى.

الثاني: أن المبادئَ والقيمَ الأخلاقيةَ التي جعلها سبباً لهذا الحقِّ تشكل قرينةً على التوسعةِ في مفهومِ الحقِ علاوةً على سعتِهِ في نفسِهِ.

الثالثُ: أن الدعاوى التي يتخاصم الناسُ فيها وعليها أعمُّ من كونِها ماديةً. بل قد يُقالُ بأن غيرَ الماديِّ أكثرُ بكثيرٍ من الماديِّ.

فدعوى الزوجيةِ من رجلٍ على امرأةٍ وإنكارِها، أو العكس، ليس دعوى ماديةً، وإن ترتَّب عليها حقوقٌ ماديةٌ.

ومثل ذلك دعوى بنوةِ هذا الولدِ لذاك الرجلِ، ونفيِهِ عنه، ليست دعوى ماديةً، وأمثالُ ذلك.

ولنا شاهدٌ قرآنيٌّ على هذه التوسعةِ في التخاصم، وهو قولُهُ تعالى ﴿قَالَ ٱدْخُلُواْ فِيٓ أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُم مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ فِي ٱلنَّارِ كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَّعَنَتْ أُخْتَهَا حَتَّىٰٓ إِذَا ٱدَّارَكُواْ فِيهَا جَمِيعًا قَالَتْ أُخْرَىٰهُمْ لِأُولَىٰهُمْ رَبَّنَا هَٰٓؤُلَآءِ أَضَلُّونَا فَـَٔاتِهِمْ عَذَابًا ضِعْفًا مِّنَ ٱلنَّارِ قَالَ لِكُلٍّ ضِعْفٌ وَلَٰكِن لَّا تَعْلَمُونَ ۝٣٨ وَقَالَتْ أُولَىٰهُمْ لِأُخْرَىٰهُمْ فَمَا كَانَ لَكُمْ عَلَيْنَا مِن فَضْلٍ فَذُوقُواْ ٱلْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْسِبُونَ﴾[1].

فعلى الراغبِ في أن يتسمَ بالعدلِ أن يلتزمَهُ مدعِياً كان أو مدعَى عليه؛ فإن التخاصمَ، بل الشنآنَ والبغضاءَ، كلَّ ذلك لا يُعد ذريعةً أو مبرراً للنكوصِ عن العدلِ، واللّهُ عزَّ وجلَّ يقول ﴿وَإِن فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا فَٱمْسَحُواْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُواْ ٱعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾[2].

---

(١) سورة الأعراف، الآيتان ٣٨، ٣٩.

(٢) سورة المائدة، الآية ٨.

الدوحةُ الرابعةَ عشرةَ: حقُّ المستشيرِ والمشِيرِ

لا يستغني الناسُ - عادةً - عن آراءِ الآخَرين العارِفين؛ في مختلفِ الشؤونِ.

ولمن يُشير، أو يُستشار، حقوقٌ. فمَن لم يراعِها يكون ظالماً.

تجد ذلك في البندين (٤٠)، (٤١)؛ حيث يقول الإمامُ السجادُ ﷺ فيهما:

أ - «وأما حقُّ المستشيرِ فإن علمتَ أن له رأياً حسناً أشرتَ عليه، وإن لم تعلَم له أرشدتَهُ إلى مَن يعلمُ».

والإمامُ السجادُ ﷺ يبيِّن في هذا البندِ أنه إذا استشارك أحدٌ، وكنت عارفاً بما استشارَك فيه، ولديك من الرأيِ ما تعرف حسنَهُ، فإن من حقِّهِ عليك أن لا تبخلَ بالمشورةِ. وإن لم لكن لديك شيءٌ فيه فإن من حقِّهِ أن لا تقولَ فيه بما لا تعرف، بل أن ترشدَهُ، وتوجهَهُ، إلى مَن تعرف كفاءَتَهُ للمشورةِ الصالحةِ.

ب - «وحقُّ المشِيرِ عليك أن لا تتهمَهُ في ما لا يوافقُك من رأيِهِ، وإن وافقك حمدتَ اللّهَ عزَّ وجلَّ».

وأما مَن تلجأ إليه أنت لتستشيرَه فإن الإمامَ السجادَ ﷺ يبيِّن أن له - أيضاً - حقّاً معنويّاً، هو أن لا تتهمَهُ، بالخصوصِ إذا كانت مشورتُهُ على خلافِ ما كنت ترجوه، كأن ينهاك عن الإقدامِ وأنت تتمناه، أو يأمرُك به وأنت تكرهُهُ.

وأما إذا وافق رأيُهُ رأيَك فاحمَد اللّهَ تعالى على مشورتِهِ، وعلى أن ما رأيتَهُ كان أوفقَ بالصوابِ.

الدوحةُ الخامسةَ عشرةَ: حقوقُ المستنصِحِ والناصِحِ

هذه الدائرةُ تشبه الدائرةَ السابقةَ؛ من حيث أن مَن يطلبُ النصيحةَ إنما يطلب النصرَ والعونَ، فلا بدَّ من معونتِهِ، والانتصارِ له؛ ولو بالرأيِ السديدِ. فلا يجوزُ غشُّهُ بالتقصيرِ فيها؛ فإن في ذلك ظلماً له، والظلمُ منافٍ للعدلِ.

كما أن مَن طُلب منه النصحُ قد استؤمِن؛ فلا يجوزُ اتهامُهُ.

تجد ذلك في البندين (٤٢)، (٤٣)؛ حيث يقول الإمامُ السجادُ ﷺ فيهما:

أ ـ «وحق المستنصِحِ أن تؤدِّيَ إليه النصيحةَ، وليكن مذهبُك الرحمةَ له، والرفقَ به».

فليس من السائغِ خذلانُ المستنصِحِ بأن لا يُسدَى إليه النصحُ المفيدُ أصلاً. بل الواجبُ ـ وذاك من حقِّهِ ـ أن تُتخيَّر له النصيحةُ المناسبةُ لحالِهِ وظروفِهِ، فإن اختلافَ أحوالِ الناسِ تفرض ـ في بعضِ الأحيانِ ـ أن تكونَ النصيحةُ مختلفةً في الموردين.

فالثريُّ من الناسِ ـ مثلاً ـ يناسبه السفرُ بطريقةٍ توفر له الراحةَ والوقتَ، فلو استنصَح في ذلك نُصِح به، أما الضعيفُ ماليّاً فإن نصحَهُ بذلك قد يرهِقُه اقتصاديّاً بما يضُرُّ بحالِهِ.

وهكذا الحالُ بالنسبةِ لمريضَين، أحدُهما كبيرُ السنِّ، ضعيفُ البدنِ، والآخرُ شابٌّ قويُّ البدنِ، فإن ما يناسب الأولَ من نصيحةٍ علاجيةٍ لا تماثل ما يناسب الثانيَ.

وعلى هذا قِس أمثالَهُ.

فالرحمةُ للمستنصِحِ، والرفقُ به، يقتضيان التماثلَ في النصيحةِ تارةً، والاختلافِ فيها تارةً أخرى.

ب ـ «وحقُّ الناصحِ أن تُلينَ له جناحَك، وتصغيَ إليه بسمعِك، فإن أتى بالصوابِ حمدتَ اللّهَ عزَّ وجلَّ، وإن لم يوافقْ رحِمتَهُ ولم تتهمْهُ، وعلمتَ أنه أخطأ، ولم تؤاخذْهُ بذلك؛ إلا أن يكونَ مستحِقّاً للتهمةِ، فلا تعبأْ بشيءٍ من أمرِهِ على حالٍ، ولا قوةَ إلا باللّهِ».

وأما الناصحُ فإن من حقِّهِ ـ ووفقاً للمنظورِ الحقوقيِّ عند الإمامِ السجادِ عليه السلام ـ أن نلاحظَ الخطواتِ الخمسَ التاليةَ:

١ ـ أن يُلانَ له الجناحُ

وهذا تعبيرٌ كنائيٌّ بمعنى أن يُتواضَعَ له، ولا يُتكبَّرَ عليه؛ لأن مآلَ التكبرِ هو ردُّ النصيحةِ التي قد تكونُ مفتاحاً لخيرٍ كثيرٍ.

٢ ـ أن يُصغَى له بالسمعِ

ومعنى ذلك أن يُحسَن استقبالُ النصيحةِ بالتدقيقِ فيها، والتمعنِ في أطرافِها، لا أن يُكتفَى بالسماعِ العابرِ دون تأملٍ واستيعابٍ.

فإن وجد المستنصِحُ بأن النصيحةَ وافقَت ما كان يرجوه من الرأيِ حمد اللّهَ تعالى على توافقِ الرأيين، وأن ما بدا له أولاً تبيَّن له ـ ببركةِ النصيحةِ ـ أنه هو الصوابُ.

وأما إذا تبيَّن لنا - نحن المستنصَحِين - أن الناصحَ لم يهتدِ إلى الصوابِ، بأن يكونَ ما أبداه من النصحِ نعرف أنه خطأٌ، فإن اللازمَ حينئذ:

٣ - أن نرحمَهُ

بأن نعرفَ قدراتِهِ العلميةَ والذهنيةَ، وأنها كانت دون ما تأمَّلناه فيه، لكن علينا أن لا نسارعَ إلى الوقوعِ في سوءِ الظنِّ والوساوسِ، بل المفروضُ - وهذا من حقِّ الناصحِ -:

٤ - أن لا نتهمَهُ

وذلك بأن نحملَهُ على الخطأِ غيرِ المقصودِ؛ فإنَّ حملَه على غيرِ هذا يعني اتهامَه في نيتِهِ، وهذا يتنافى مع حسنِ الظنِّ فيه، وهذا يصطدم مع حقِّهِ.

فإن كان مستحِقّاً لأن يُتهمَ في نصيحتِهِ، بأن تقدَّمَ بما يخالف أحكامَ الدينِ وهو يعلم المخالفةَ، فإن الحكمةَ تقضي بـ:

٥ - أن يُتجاهَلَ

وذلك حتى لا نشتغلَ به، ويشتغلَ بنا. فليس كلُّ متهَمٍ يستحق منا الاهتمامَ بتصفيةِ الحسابِ معه.

وبهذه الخطواتِ نكون قد عدَلنا مع أنفسِنا، ومع مَن يستنصحنا، ومع مَن يتقدَّم بالنصحِ لنا.

الدوحةُ السادسةَ عشرةَ: حقوقُ المسنِّين والصغارِ

لم يغفِل الإمامُ السجادُ عليه السلام كبارَ السنِّ ولا صغارَهم، وهما الشريحتان اللتان ترسمان خطَّي البدايةِ والنهايةِ في الدنيا.

فلهاتين الشريحتين حقوقٌ ذكرَ الإمامُ عليه السلام منها ما يُعد ذا طابعٍ معنويٍّ.

أولاً: كبارُ السنِّ

أما ما يتعلَّقُ بالمسنِّين فقد جاء في البند (٤٤)، وجاء فيه:

«وحقُّ الكبيرِ توقيرُهُ لسنِّهِ، وإجلالُهُ لتقدمِهِ في الإسلامِ قَبلك، وتركُ مقابلتِهِ عند الخصامِ، ولا تسبقَهُ إلى طريقٍ، ولا تتقدمَهُ، ولا تستجهلَهُ، وإن جهِل عليك احتملتَهُ وأكرمتَهُ لحقِّ الإسلامِ وحرمتِهِ».

وواضحٌ أن التركيزَ على هذه الحقوقِ لوحِظ فيها أمران:

الأول: حالُ المسنِّ

فإن الإنسانَ إذا كبر وشاخ ضعُفت قواه الجسديةُ والنفسيةُ. ويلازم ذلك - غالباً - القصورُ عن أداءِ مهماتٍ كثيرةٍ. لذلكَ، فإن من حقِّ المسنِّ؛ ذكراً أو أنثى، أن يراعيَ:

أ - أن يُوقَّر أثناء سيرِهِ في الطريقِ، أو دخولِهِ إلى المجالسِ والمساجدِ، بأن يُقدَّمَ له العونُ اللازمُ، ويُتخيَّرَ له المكانُ الأفضلُ، ويُبالَغَ في احترامِهِ.

ب - إن المسنَّ لا يحتمِل - جسديّاً، ولا نفسيّاً - ما كان قادراً على احتمالِهِ إبان شبابِهِ وقوتِهِ، من سماعِ الضوضاءِ والصراخِ، فلا بدَّ أن يوضَعَ هذا في الحسبانِ؛ من أجلِ تجنيبِهِ ذلك، بأن يُتخيَّر له المكانُ الخالي من ذلك.

جـ - إن المسنَّ لا يحتمل - جسديّاً، ولا نفسيّاً - المبالغةَ في الأخذِ والردِّ اللفظيَّين، وقد يسبب ذلك في وقوعِهِ في أخطاءٍ، فإذا حصلت بينه وبين أحدٍ خصومةٌ، فإن من حقِّ المسنِّ أن تُلاحَظَ حالُهُ، فلا يُقابَل خطؤُهُ بالخطأِ.

الثاني: سابقتُهُ في الإسلامِ

فالمسنُّ أقدمُ علاقةً بالإسلامِ ممن هو أصغرُ منه سنّاً، ومن حقِّ الإسلامِ علينا أن نكرمَهُ بإكرامِ مَن سبقنا إليه، فالمسنُّ حقُّهُ مترشحٌ في هذه الناحيةِ من حقِّ الإسلامِ نفسِهِ. وما أعظمُ هذا التأديبِ!

ثانياً: صغارُ السن

وأما ما يتعلَّقُ بصغارِ السنِّ فقد تعرَّض الإمامُ السجادُ عليه السلام لحقوقِهم في البند (٤٥)؛ وجاء فيه:

«وحقُّ الصغيرِ رحمتُهُ في تعليمِهِ، والعفوُ عنه، والسترُ عليه، والرفقُ به، والمعونةُ له».

وفي هذا البند تنبيهٌ إلى خمسةِ حقوقٍ فرعيةٍ، هي:

أ - الرحمةُ في التعليمِ

وهذا في الحقيقةِ يتضمَّن في حقَّين اثنين:

أولهما: التعليمُ

فليس مسموحاً - في المشروعِ الإسلاميِّ - بالتقصيرِ في تعليمِ الطفلِ ما يلزم تعلُّمُه، أو ينبغي أن يتعلَّمَه. فالعلمُ يمثل للإنسانِ عموماً، وللطفلِ خاصةً، سبباً رئيساً من أسبابِ الفوزِ والنجاةِ؛ دنياً وآخرةً؛ إذ به تتشكَّل شخصيتُهُ في ما تقدِم عليه، أو تحجِم عنه.

ثانيهما: الرحمةُ فيه

بمعنى أن من حقوقِ الطفلِ أن يُتخيَّر له الأسلوبُ الأفضلُ؛ بما يناسب قدراتِ الطالبِ الصغيرِ؛ ذهنيّاً ونفسيّاً وبدنيّاً. فما يصلح للكبيرِ ليس بالضرورةِ يكون صالحاً للصغيرِ.

وقد رُوي عن الإمامِ عليِّ بنِ أبي طالبٍ عليه السلام أنه قال «**لا تَقسِروا أولادَكم على آدابِكم؛ فإنهم مخلوقون لزمانٍ غيرِ زمانِكم**»[1].

وبالطبعِ فإن المقصود بـ«آدابكم» - في هذا التوجيهِ العَلويِّ - هو العاداتُ والتقاليدُ والأخلاقياتُ المتغيِّرةُ، وليس الثوابتَ منها.

ب - العفوُ عنه

قد يقع الصغيرُ في خطأٍ أو خطيئةٍ، وبالتأكيدِ فإنه يجب اتخاذُ ما يلزم من إجراءاتٍ لتداركِ ما وقع منه، ومن أجلِ الحؤولِ دون تكرُّرِ ذلك منه. غيرَ أن من الضروريِّ أن يُصار إلى عدمِ المبالغةِ في معاقبتِهِ إن استحَق المعاقبةَ؛ إذ لا بدَّ من ملاحظةِ أن صغرَ سنِّه كان - بشكلٍ أو بآخرَ - وراء ارتكابِهِ ذاك الخطأِ أو تلك الخطيئةِ.

فإن كان ما وقع منه في حقِّ الأشخاصِ فينبغي لهم - ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً - أن يكونَ العفوُ هو الإجراءَ المعتمَدَ، فإن هذا من حقوقِ الصغيرِ. ونعلَم جميعاً أن كثيراً من الصغارِ قد ينحرفون، وينساقون وراء الشيطانِ في خطواتِهِ؛ بسببِ القسوةِ والعنفِ الذي يقع من كبارٍ في حقِّهم؛ ممن لم يراعوا الطفولةَ وما تقتضيهِ.

---

(١) ابن ابي الحديد، عبد الحميد (ت ٦٥٦هـ)، شرح نهج البلاغة، ج ٢٠، ص ٢٦٧، الحكمة ١٠٢.

وفي الخبرِ عن الإمامِ عليٍّ بنِ أبي طالبِ (عليه السلام) أنه قال «**إذا عاتبتَ الحدَثَ فاترك له موضعاً من ذنبِهِ، لئلّا يحمله الإخراجُ[١] على المكابرةِ**»[٢].

جـ - السترُ عليه

إذا وقع الصغيرُ في ما لا ينبغي له أن يقعَ فيه، فإن من حقِّهِ - التزاماً بما جاء من توجيهِ الإمامِ السجادِ (عليه السلام) هنا - السترَ عليه، بمعنى أن لا يُعيَّر، ولا يُشهَّر به؛ لأن من شأنِ ذلك أن يدفعَ به إلى المكابرةِ والعنادِ، أو إلى الانطواءِ والعزلةِ، ولهذا وذاك أضرارٌ خطيرةٌ جدّاً.

د - الرفقُ به

للطفولةِ متطلباتُها، فالصغيرُ لا تزال مداركُهُ متواضعةً، وتجاربُهُ محدودةً. ومن هنا، فإنه لا يستغني عن توجيهِ ذوي التجربةِ إياه؛ ممن يكبره سنّاً. ومن أجلِ نقلِ التجربةِ والخبراتِ، وهي تعليميةٌ تربويةٌ، فلا بدَّ من الرفقِ، الذي يعني الأخذَ بيده خطوةً بعد خطوةٍ، مراعى فيها قدراتُهُ وإمكاناتُهُ، وميولُهُ.

وهكذا ننتقل به من أفقٍ علميٍّ وعمليٍّ إلى أفقٍ آخرَ أفضلَ وأرحبَ.

هـ - المعونةُ له

الضعفُ سمةٌ لازمةٌ للإنسانِ، لكنه يتجلّى في الصغيرِ بشكلٍ أوضحَ. ومن هنا، فإن على الكبارِ أن يُقدموا العونَ للصغارِ، من أجلِ أن ننتقلَ بهم من حالِ الضعفِ إلى القوةِ. فإن الضعيفَ عاجزٌ عن فعلِ كثيرٍ مما يجب، أو ينبغي له، أن يفعلَهُ، الأمرُ الذي يعني أن كثيراً من المنافعِ ستفوتُهُ، ولَما كان هذا الصغيرُ واحداً منا، نحب له الخيرَ كما نحبه لأنفسِنا فإن على الكبارِ في السنِّ أن لا يقصِّروا في مدِّ يدِ العونِ لانتشالِهِ من ضعفِهِ؛ حتى لا تفوتَه تلك المنافعُ.

والملاحَظُ أن الإمامَ السجادَ (عليه السلام) لم يدخل في تفاصيلِ هذه العناوين الخمسةِ، التي

(١) علق عليها في موسوعة الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) في الكتاب والسنة والتاريخ، ج ١١، ص ١٨٥، بجملة «كذا ورد في شرح نهج البلاغة بجميع طبعاته المتيسّرة لنا، ولعلّ الصحيح «**الإحراج**». وهي ملاحظةٌ وجيهةٌ.

(٢) شرح نهج البلاغة، لابن ابي الحديد، ج ٢٠، ص ٣٣٣، الحكمة (٨١٩). وعنه: موسوعة الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) في الكتاب و السنة و التاريخ، ج ١١، ص ١٧٧.

يمثّل كلُّ واحدٍ منها إطاراً واسعاً ينتظم فيه الكثيرُ من التفاصيلِ على مستوى الإجراءاتِ خاصةً.

وقد تسألُ: لماذا عمد الإمامُ السجادُ عليه السلام إلى الإجمالِ ولم يفصِّل؟

الجوابُ: إن لذلكَ أسباباً، نذكر منها:

أولاً: أن المهمَّ هو تأصيلُ أساسِ الحقِّ، فإذا رسخ الأصلُ في النفسِ فلن يُعدم المؤمنُ القدرةَ على الوصولِ إلى ما يلزم من تفاصيلَ مناسبةٍ.

ثانياً: أن الصغارَ تتفاوت أحوالُهم، كما أن الكبارَ المتصدِّين للمعالجةِ كذلك. فما يكون مناسباً لهذا الصغيرِ قد لا يناسب الصغيرَ الآخرَ، فلو أن الإمامَ السجادَ عليه السلام نصَّ على هذا الأسلوبِ أو ذاك لتعبَّدنا به دون أن نتعداه، مع أن المقامَ هو مقامُ إرشادٍ، وليس مقامَ أوامرَ مولويةٍ، فالاقتصارُ على الأصلِ دون التفاصيلِ هو الأنسبُ.

الدوحةُ السابعةَ عشرةَ: حقوقُ المتصدِّقين والسائلين

عالمُ الدنيا هو عالمُ الامتحانِ والابتلاءِ، ومن وجوهِهِ الحرمانُ الماديُّ.

والمشروعُ الإسلاميُّ يحرص على تأمينِ ما لا يستغني عنه الناسُ؛ بحضِّهم على العملِ أولاً، وبإلزامِ الدائرةِ القريبةِ بهم بتأمينِ ذلك ثانياً، وبحضِّ المجتمعِ على تحملِ المسؤوليةِ في هذا السبيلِ ثالثاً.

وإذا قدَّم المحسنُ شيئاً من العونِ فإن له - بعد اللّهِ تعالى - حقَّ الشكرِ والتقديرِ.

تجد ذلك في البندين (٤٦)، (٤٧)؛ حيث يقول الإمامُ السجادُ عليه السلام فيهما:

أ - «وحقُّ السائلِ إعطاؤه على قدرِ حاجتِهِ».

ب - «وحقُّ المسؤولِ إن أعطى فاقبَل منه بالشكرِ والمعرفةِ بفضلِهِ، وإن منَع فاقبل عذرَهُ».

الدوحةُ الثامنةَ عشرةَ: حقوقُ المسيئين

من الدوائرِ التي أولاها الإمامُ السجادُ عليه السلام عنايةً في رسالةِ الحقوقِ، هي دائرةُ الإساءةِ؛ باعتبارِ أنها تشكِّل أرضيةً خصبةً للعدوانِ.

وقد أرشد الإمامُ عليه السلام في هذه الدائرةِ إلى أمرَين:

١ ـ أن يُعفَى عن المسيءِ.

٢ ـ أن يُعاقَب بما هو مشروعٌ؛ إذا كان يترتب على العفوِ ما لا تُحمَد عواقبُهُ.

تجد ذلك في البند (٤٩)؛ حيث يقول الإمامُ السجادُ عليه السلام فيه:

«وحقُّ مَن أساءك أن تعفوَ عنه، وإن علمتَ أن العفوَ يضر انتصرتَ، قال اللّهُ تبارك وتعالى ﴿ وَلَمَنِ ٱنتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَا عَلَيْهِم مِّن سَبِيلٍ ﴾[1]».

الدوحةُ التاسعةَ عشرةَ: حقوقُ المسلمين وغيرِ المسلمين

آخرُ الدوائرِ التي عالجها الإمامُ السجادُ عليه السلام هي دائرةُ حقوقِ المسلمين، باعتبارِهم موافقِين في الدينِ للمخاطَب بالرسالةِ، وحقوقُ أهلِ الملةِ باعتبارِهم مخالِفين.

أ ـ حقوقُ المسلمين

أما المسلمون فقد ذكر الإمامُ عليه السلام أن من حقوقِهم:

١ ـ إضمارَ السلامةِ والرحمةِ لهم.

٢ ـ الرفقَ بمسيئهم.

٣ ـ تألفَهم.

٤ ـ استصلاحَهم.

٥ ـ شكرَ محسنِهم.

٦ ـ كفَّ الأذى عنهم.

٧ ـ أن تحبَّ لهم ما تحب لنفسِك.

٨ ـ أن تكرهَ لهم ما تكره لنفسِك.

٩ ـ أن يكونَ شيوخُهم بمنزلة أبيك، وشبانُهم بمنزلةِ إخوتِك، وعجائزُهم بمنزلةِ أمِّك، والصغارُ بمنزلةِ أولادِك.

---

(١) سورة الشورى، الآية ٤١.

ويجمع هذه الحقوقَ هو: أن يحمل المسلمُ تجاه إخوانِهِ المسلمين جميعاً مشاعرَ تماثل ما يحمله لنفسِهِ؛ من: حبِّ الخيرِ الشاملِ، ودفعِ جميعِ الضرِّ، وأن لا يَرى في أيٍّ منهم غيرَ ما يرى في نفسِهِ. فإن مَن حمل مثلَ هذه المشاعرِ لن يقبل بأدنى أذى للمسلمين؛ منه ومن غيره، بقصدٍ أو بغيرِ قصدٍ. بل إنه سيسعى بكلِّ جهدٍ أن يدرأ الضررَ قبل وقوعِهِ، وأن يوفرَ للخيرَ ـ كلِّهِ ـ أسبابَهُ وإن بعدت.

وهذا ما تناوله الإمامُ السجادُ عليه السلام في البند (٥٠)؛ حيث يقول فيه:

«وحقُّ أهلِ ملتِك إضمارُ السلامةِ والرحمةِ لهم، والرفقُ بمسيئهم، وتألُّفُهم، واستصلاحُهُم، وشكرُ محسنِهِم، وكفُّ الأذى عنهم، وتحبُّ لهم ما تحبُّ لنفسِك، وتكرهُ لهم ما تكرهُ لنفسِك، وأن يكونَ شيوخُهُم بمنزلةِ أبيك، وشبانُهم بمنزلةِ إخوتِك، وعجائزُهم بمنزلةِ أمِّك، والصغارُ بمنزلةِ أولادِك».

ب ـ حقوقُ أهلِ الذمةِ

في بندٍ آخرَ؛ هو البند (٥١)، ذكر الإمامُ عليه السلام أن لأهلِ الذمةِ حقوقاً، مثلَ ما أن للمسلمين حقوقاً، فهم شركاءُ في الوطنِ، ولهم نصيبٌ من المصالحِ كما أن عليهم كفلاً من المضارِّ والمخاطرِ. وفيه يقول:

«وحقُّ الذمةِ أن تقبلَ منهم ما قبِل اللّهُ عزَّ وجلَّ منهم، ولا تظلمَهم ما وفوا للّهِ عزَّ وجلَّ بعهدِهِ».

إن من الممنوعِ في المنطقِ الحقوقيِّ للإمامِ السجادِ عليه السلام ـ وهو المنطقُ الحقوقيُ نفسُهُ للمشروعِ الإسلاميِّ ـ أن يُصارَ إلى التعدِّي على أهلِ الذمةِ؛ ممن يتديَّنون بدينٍ له حرمتُهُ في الإسلامِ، وإن خالفناهم في سريانِ مفعولِهِ.

وينبِّه الإمامُ السجادُ عليه السلام إلى أمرٍ ـ قد يخفى على بعضِ مَن يعتقد أن ما يحركه نحوَ أهلِ الذمةِ؛ مضيِّقاً عليهم في دينِهم، هو غيرتُهُ على الدينِ الحقِّ ـ وهو أن الدينَ دينُ اللّهِ عزَّ اسمُهُ، ولسنا ـ بالتأكيدِ ـ أغيرَ من اللّهِ تعالى على دينِهِ، ولا أعرفَ بما يجب فعلُهُ.

فما دام الحقُّ سبحانَهُ قبِل منهم أن يكونَوا أهلَ ذمةٍ، وسيفصِل بينهم وبين غيرِهم يومَ القيامةِ، فإن الأوْلى على المسلمين أن يقبَلوا ما قبِله اللّهُ تعالى. ومن خالف في ذلك فسيكون محركُه أمراً آخرَ ليس هو الدينَ وأحكامَ اللّهِ تعالى، نعوذ باللّهِ من ذلك.

والحاصلُ أن لهم حقّاً يلزم معه تجنبُ إلحاقِ الظلمِ بهم ما داموا ملتزِمين بعهدِ الذمةِ.

ولا يفوتنا التنبيهُ - أخيراً - إلى:

أن ما أوردناه؛ من حديثٍ عن رسالةِ الحقوقِ القيمةِ، لم يكن شرحاً وافياً، وإنما كان استعراضاً سريعاً، وتوقفاً على ملامحِ الحقوقِ باعتبارِها منطلقاً وقاعدةً للعدلِ الذي هو موضوع بحثنا.

لذلكَ، نعتذر من القارئِ الكريمِ إذا توقع غيرَ ذلك.

والرسالةُ - بعدُ - تستحقُّ بسطَ الحديثِ فيها، فهي - بحقٍّ، وجدارةٍ - «جمعت آدابَ الدينِ والدنيا»[1]، وهي «من جلائلِ الرسائلِ في أنواعِ الحقوقِ»[2].

***

خصائصُ العدلِ في الإسلامِ

بما قدَّمناه من عرضٍ مختصرٍ لمنظومةِ الحقوقِ في رسالةِ الإمامِ السجادِ عليه السلام وما سبقها في العهدِ العلويِّ، ووثيقةِ المدينةِ، نكون قد تعرَّفنا على خصائصِ العدلِ في المشروعِ الإسلاميِّ.

ويمكن إجمالُ تلك الخصائصِ في ما يلي:

أولاً: أن مسارَ العدل في المشروعِ الإسلاميِّ محددُ المعالمِ، واضحُ الملامحِ.

ثانياً: أن العدلَ ينبسط على مساحةٍ واسعةٍ، لا يُستثنى قريبٌ ولا غريبٌ، ولا صديقٌ ولا عدوٌّ، ولا موافقٌ في الدينِ ولا مخالفٌ فيه.

ثالثاً: أن منظومةَ الحقوقِ في الإسلامِ شاملةٌ لحقوقِ الخلقِ والخالقِ، وتأسيساً على ذلكَ فإنه لا يتحقق العدلُ في المشروعِ الإسلاميِّ دون مراعاةِ كاملِ النظامِ الحقوقيِّ فيه.

---

(١) الأمين، السيد محسن (ت ١٣٧١هـ)، أعيان الشيعة، ج ١، ص ٩٩.

(٢) السبحاني، الشيخ جعفر (معاصر)، موسوعة طبقات الفقهاء، ج ٢، ص ١٢٢.

رابعاً: أن المنظومةَ الحقوقِية في الإسلامِية ليست مجردَ إجراءاتٍ قانونيةٍ يُلزَم بها الناسُ، ويُعاقَبون على مخالفتِها، وإنما هي أسسٌ فلسفيةٌ يبيِّن للمسلمين جذورُها البعيدة، ليسهلَ عليهم الالتزامُ بها دون رقيبٍ خارجيٍّ.

الأمرُ الذي يعد امتيازاً تنفرد به منظومةُ الحقوقِ في الإسلامِ، ويترتب عليه شموليةٌ في العدلِ لا يماثله ما هو مطروحٌ في المذاهبِ الوضعيةِ المطروحةِ كما لو كانت هي الأفضلَ! وأنها الصيغةُ النهائيةُ للحقوقِ!

خامساً: أن المطلوبَ من المسلمِ؛ الراغبِ في السيرِ في طريقِ العدلِ، ليس سوى (العلم) بها أولاً، و (العمل) بمضمونِها ثانياً، مستعيناً في هذا وذاك بالإرادةِ الصلبةِ، والعزمِ الراسخِ، على قاعدةِ الاستعانةِ باللّهِ تعالى.

ولتراجَع الملاحظاتُ التي ذكرناها في بدايةِ حديثِنا عن رسالةِ الحقوقِ.

خاتمة:

بعد هذه الجولاتِ السريعةِ؛ في ثلاثِ وثائقَ حقوقيةٍ إسلاميةٍ، ننتهي إلى نتيجتين أساسيتين:

النتيجةُ الأولى: أن الحديثَ عن العدلِ في المشروعِ الإسلاميِّ يتسع بسعةِ هذه الحقوقِ. وقد استوعبت شرائعُ الحقوقِ في الإسلامِ ساحاتِ الخالقِ والخلقِ معاً، حتى أنها لم تستثنِ أرشَ الخدش؛ كنايةً عن كمالِ الشريعةِ وتمامِ الدينِ، بالنصِّ على الحكمِ مباشرةً، أو بالتعريفِ بالراسخين بالعلمِ؛ الذين هم أهلُ بيتِ النبوةِ، وحملةُ علمِ الرسالةِ عليهم السلام.

ويدلُّ على ذلكَ من نصوصِ الشريعةِ آياتٌ وروراياتٌ كثيرةٌ، منها:

أولاً: قولُ اللّهِ تعالى ﴿...ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ...﴾[1].

ثانياً: ما رواه الشيخُ الكلينيُّ؛ بإسنادِهِ، عن سليمانَ؛ ابن أخي حسانٍ العجليِّ، قال «سمعتُ أبا عبدِ اللّهِ عليه السلام يقول: **ما خلق اللّهُ حلالاً ولا حراماً إلا وله حدودٌ كحدودِ**

(١) سورة المائدة، الآية ٣.

داري هذه، ما كان من الطريقِ فهو من الطريقِ، وما كان من الدارِ فهو من الدارِ؛ حتى أرشُ الخدشِ فما سواه والجَلدة ونصفُ الجَلدةِ»[١].

ثالثاً: ما رواه الشيخُ الكلينيُّ؛ بإسنادِهِ، عن الإمامِ عليِّ بنِ موسى الرضا عليه السلام، أنه قال - في حديثٍ - «... **وأنزل في حجةِ الوداعِ؛ وهي آخرُ عمرِهِ صلى الله عليه وآله**، ﴿...ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗا ...﴾.

وأمرُ الامامةِ من تمامِ الدينِ، ولم يمضِ صلى الله عليه وآله حتى بيَّن لأمتِهِ معالمَ دينِهم، وأوضح لهم سبيلَهم، وتركهم على قصدِ سبيلِ الحقِّ،. وأقام لهم علياً عليه السلام عَلَماً وإماماً. وما ترك [لهم] شيئاً يحتاج إليه الأمةُ إلا بيَّنَهُ.

فمن زعم أن اللّهَ عزَّ وجلَّ لم يُكمِل دينَهُ فقد ردَّ كتابَ اللّهِ ...»[٢].

وهذا ما يبدو أنه مسلَّمٌ بين جميعِ المسلمين؛ الذين يؤكدون أنه ثبَت لديهم أن النبيَّ صلى الله عليه وآله «لم يمُت حتى أتى ببيانِ جميعِ ما يُحتاج إليه في أمرِ الدينِ والدنيا»[٣].

وهذه النتيجةُ هي ما سلَّطنا عليه الضوءَ - بالقدرِ اللازمِ - في هذا المنزلِ وما سبقه من منازلَ؛ من هذه المرحلةِ وسابقتِها.

النتيجةُ الثانيةُ: أن العدلَ لكي يتحققَ لا بدَّ لهم من العملِ في مسارَين:

المسارُ الأولُ: توفيرُ الأسبابِ والمقتضِياتِ والدوافعِ.

المسارُ الثاني: رفعُ الموانعِ.

وهذه النتيجةُ - بمسارَيها - هو ما سنتعرَّف عليه؛ بعونِ اللّهِ تعالى، في المنازلِ الآتيةِ.

---

(١) فروع الكافي، ج ٧، ص ١٧٥، كتاب الحدود، باب التحديد، الحديث ٩.

(٢) أصول الكافي، ج ١، ص ١٩٩، كتاب الحجة، باب نادر جامع في فضل الإمام وصفاته، الحديث ١. وعنه: وسائل الشيعة، ج ٢٨، ص ٣٥٣، الحديث (٣٤٩٣٩).

(٣) الشاطبي، إبراهيم بن موسى (ت ٧٩٠هـ)، الاعتصام، ج ١، ص ٦٥.



المحتويات

